وزارة التعـليم العالي
جامعـة أم القـرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسـم الكتاب والسنة
شعبة التفسير وعلوم القرآن



التجديد في التفسير في العصر الحديث

مفهومه وضوابطه واتجاهاته

(رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن)

إعداد الطالبة:

دلال بنت كويران بن هويمل البقيلي السلمي

الرقم الجامعي (٤٢٩٧٠١٦٥)

إشراف فضيلة الشيخ:

أ.د. أمين محمد عطية باشا

١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

عنوان الرسالة: التجديد في التفسير: مفهومه وضوابطه واتجاهاته.

هدف الرسالة: تهدف الرسالة إلى بيان مفهوم تجديد التفسير، وتحديد ضوابطه، وبيان اتجاهاته التي ظهرت في العصر الحديث.

مكونات الرسالة: تتكون الرسالة من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

الباب الأول: معنى التجديد وتاريخه، ويحتوي على ثلاثة فصول: الفصل الأول: معنى التجديد. الفصل الثاني: أسباب التجديد وبواعثه. الفصل الثالث: التجديد في التفسير في العصر الحديث.

الباب الثاني: ضوابط التجديد في التفسير، وفيه فصلان: الفصل الأول: ضوابط في المفسر المجدد. الفصل الثاني: ضوابط في المنهج المتعلق بالتفسير.

الباب الثالث: اتجاهات التجديد في التفسير في العصر الحديث، وفيه فصلان: الفصل الأول: الاتجاهات المنحرفة في تجديد التفسير ومحل الخلل فيها. الفصل الثاني: الاتجاهات المقبولة في تجديد التفسير.

من أهم نتائج وتوصيات البحث:

- أن التجديد في التفسير أحد أوجه التجديد في الدين، بل هو أوضحها وألزمها.

- أن التجديد في التفسير حاجة ملحة لإحياء معاني كلام الله ونشرها، ولتطبيق أحكام القرآن وهديه في حياة المسلمين.

- توجيه الاهتمام لتأصيل اتجاهات التجديد المقبولة وتطبيقها

الباحثة	الدرجة العلمية
دلال كويران هويمل السلمي	الدكتوراه

Thesis abstract

Thesis title : Renovation in Koran interpretation : Its concept , rules and trends .

Thesis objective : The thesis aims to clarify the concept of the Holy Koran Interpretation renovation and determining its rules and its new trends that appeared in the modern age .

Thesis components : It consists of an introduction , three parts and a conclusion .

Part one : the meaning of renovation and its history . It includes three chapters . **Chapter one** : the meaning of renovation . **chapter two** : The reasons for renovation and its prompts . **chapter three** :The renovation of The Holy Koran interpretation in the modern age .

Part two : The rules of innovation in the Holy Koran interpretation including two chapters . **chapter one** : the rules of innovated interpretation . **chapter two** : the rules of the approach concerned with the interpretation process .

Part three : The new trends of interpretation in the modern age including two chapters. **Chapter one** : the inappropriate trends of interpretation and the wrong points in them. **chapter two**: the favorable acceptable trends in the interpretation innovation process .

The main results and recommendations :

- the renovation of interpretation is one of the most obvious aspects of renovation in Religion Islam in general .
- Renovation of interpretation is necessary to resurrect the meanings of the words oof God and spreading them . to apply the rules of the Holy Koran and its teachings to the lives of Muslims .
- Giving Due care to adopt the acceptable trends of renovation and applying them .

Researcher:	Academic Degree:
DALAL KUWAYRAN HUWEIMEL ALSULAMI	PhD.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فإن القرآن الكريم كتاب الله ﷻ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أحكمت آياته، وفصلت، مصدر التشريع وأساسه، يهدي للتي هي أقوم، وهو الصراط المستقيم الذي لا تميل به الآراء، والذكر الحكيم الذي لا تزيغ به الأهواء، والنُزل الكريم الذي لا يشبع منه العلماء، فهو كتابه الدال عليه لمن أراد معرفته، وطريقه الموصلة لسالكها إليه، ونوره المبين الذي أشرقت له الظلمات، ورحمته المهداة التي بها صلاح جميع العالمين.

ولقد كان المفسرون أسعد الناس بالقرآن صحبة، وأدناهم له منزلة؛ إذ سعوا إلى فهمه وتدبره، وبيان معانيه وحكمه، وفق مناهج في النظر معلومة القواعد، صحيحة التأسيس، ومع تفاوت جهودهم واختلاف منازعهم، إلا أن التفسير سار زمناً على منهاج سليم، واجتهادات سديدة، إلى أن أتت أزمان أصبح التفسير فيها على جلالة موضوعه، وعظم قدره، مقصداً لكل صاحب هوى وبدعة، يعتقد ثم يفسر، ويقرر ثم يستشهد.

وفي عصرنا الحديث ظهرت دعوات تدثرت باسم التجديد حيناً، والمعاصرة حيناً آخر، اتجهت إلى التفسير نقداً ودراسة، ووجه أصحابها سهامهم للنصوص فجردوها من معانيها وأحكامها، باسم التجديد والتطوير ومواكبة تغيرات العصر وحاجات الناس، فظهرت آراء سقيمة وأفكار خطيرة، عن الصواب حادت، وعن الحق تجافت.

ولقد تصدى لهؤلاء من تصدى للرد على آرائهم وأفكارهم، وبيان عوارها، وكشف سقمها، فأجادوا وأفادوا، إلا أن توجيه الجهود للرد والدفع لا تكفي؛ إذ لابد من بيان المنهج السليم في التجديد في التفسير، وتوضيح ضوابطه، وبيان مفهومه، حتى يكون التجديد قصراً على المناهج السليمة، والاتجاهات الصحيحة.

ولأن القرآن الكريم دستور الأمة، ومنهاج الشريعة، كان لابد من التجديد في تفسيره تجديداً يحفظ العلم، ويقمع البدعة، وتصلح به حال الأمة.

فالتدبر لكتاب الله والاستنباط منه يكون في كل وقت وآن؛ لصلاحية كتاب الله وشموله

كل زمان ومكان، فكم من قضايا تستجد، وأحوال تتغير، تستلزم أن يواكب المفسر ذلك في تفسيره ليبين هدي القرآن وطرق معالجاته، فيبقى القرآن الكريم كتاب الله الخالد مصدراً للتشريع والأحكام.

من هنا كان لابد من بيان مفهوم التجديد في التفسير المنبثق عن مفهوم تجديد الدين، وبيان ضوابطه، وتحديد مجالاته؛ حتى لا يكون التجديد عرضة لكل مدع، ونحلة ينتحلها كل منتحل، بل يعرف أن له أصولاً وضوابطَ، ومعانيَ ومجالات.

وبعد الاستخارة والاستشارة قررت أن يكون موضوع بحثي "التجديد في التفسير في العصر الحديث: مفهومه وضوابطه واتجاهاته" .

أسباب اختيار الموضوع:

١- الحاجة الملحة لمثل هذا الموضوع؛ فالمطلع على المكتبة التفسيرية اليوم يجد أن غالب الكتب تذكره تبعاً، لا تأسيساً وتأصيلاً، فالمكتبة التفسيرية تحتاج إلى سد هذا الفراغ بما يوضح معنى التجديد ويبين ضوابطه ومجالاته.

٢- الدفاع عن القرآن الكريم وتفسيره، وذلك بأن لا يكتفى بالرد على المطاعن، ودفع الشبهات، بل توضيح الصواب، وبناء أسس الفهم السليم؛ لأن الهدم وحده لا يكفي، بل لابد من وضع قواعد قوية للبناء.

٣- الحاجة إلى بيان طريقة التجديد الصائب المضبوط بضوابط الشرع لأمور عديدة منها:

أ- تكوين أسس سليمة لدى القارئ وطالب العلم يقاس عليها، ويرجع لها، سواء عند التجديد في التفسير، أو عند الاطلاع على الكتب التي تدعي ذلك، فبدلاً من ملاحقة كل كتاب وفكرة كان لابد من أسس يرجع إليها؛ لمعرفة الحق ورد الباطل.

ب- إن بيان مفهوم التجديد في التفسير، وتوضيح قابلية التفسير له، ينفي دعاوى جمود التفسير، وعدم مواكبته للواقع؛ إذ إن المجال مفتوح لكل صاحب تأهيل صحيح ورؤية سليمة.

ج- إن تبيين التجديد السليم في التفسير، يسد الباب أمام أدعياء التجديد الذين يأتون

بأفهام مخالفة للعقل والشرع، تبطل الأحكام، وتستهين بعقول الأمة.

د- حتى لا يتصور أن كل تجديد في الدين يعني انحرافاً عن الشرع والدين، وذلك لكثرة استعمال هذا المصطلح لدى أدعياء التجديد؛ لذلك كان لابد من وضع الفروق، وتوضيح الضوابط، لتمييز الخبيث من الطيب، والغث من السمين.

الدراسات السابقة للموضوع:

يمكن تقسيم الدراسات السابقة للموضوع إلى عدة أقسام:

١- الدراسات المختصة باتجاهات التفسير ومناهج المفسرين في العصر الحديث:

وهي كتب كثيرة متنوعة عنيت بإيضاح الاتجاهات السائدة في التفسير في زمن أو مكان بعينه.

ومنها:

- **اتجاهات التفسير في مصر وسوريا، لفضل عباس.**
- **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، لفهد الرومي.**
- **التفسير والمفسرون في العصر الحديث، لعبدالقادر محمد صلاح.**

وغيرها كتب كثيرة، وتتشارك تلك الكتب في عرضها المفصل لكتب التفسير ومناهجها، وتقسيمها حسب اتجاهاتها، أو حسب أماكنها، وعرض الأمثلة بالتفصيل، والثناء على بعض مؤلفيها، أو الرد على سقطات البعض الآخر.

مواطن الاختلاف بين موضوع بحثي وبين تلك الكتب:

عنيت تلك الكتب بالكتب المؤلفة في التفسير وبيان اتجاهاتها، وليس هذا مجال بحثي؛ لأنني لن أذكر تلك الكتب لذاتها، ولكن استشهاداً للمحة تجديدية فيها، أو لمنهج اتبع فيها، أو عرضاً لحقبة تاريخية معينة.

وعرضي لكتب التفسير في العصر الحديث يقتصر على الكتب التي تكون بها لمحات تجديدية، وليس جميع الكتب المؤلفة في العصر الحديث.

كما أن بعض تلك الكتب اقتصرت على قرن بعينه كالقرن الرابع عشر مثلاً، بينما حدود ومجال بحثي العصر الحديث، وهو يشمل الفترة من القرن الثاني عشر الهجري إلى عصرنا الحاضر، وهي الفترة التي شهدت قيام الحركات الإصلاحية التجديدية في عالمنا الإسلامي.

٢- الكتب التي عنيت بالاتجاهات التجديدية في التفسير ومن أهمها:

- **اتجاهات التجديد في مصر في العصر الحديث، لمحمد شريف.**

والكتاب طبع عام ١٩٨٢م، أي قبل ما يزيد عن ثلاثين عاماً، وكثير من الدعوات والاتجاهات خرجت بعده، كما أنه اقتصر على ذكر الاتجاه التجديدي في مصر دون غيرها.

وموضوع بحثي الرئيس ليس التأريخ للاتجاهات التجديدية وإن كنت سأعرض لها، وإنما هو تأصيل موضوع التجديد ببيان مفهومه وحدوده، وضوابطه ومجالاته.

- **التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، لعثمان أحمد عبد الرحيم.**

وهو كتيب من القطع المتوسط، صدر عن مجلة الوعي الإسلامي بدولة الكويت، يقع في حوالي ٨٠ صفحة، فهو كتاب مختصر، وقد كانت طبيعة الكتاب (كونه صادراً كملحق للمجلة) تقتضي الاختصار والإيجاز؛ ولهذا لم يعرض لمحاولات التجديد وينقدها بناء على ما قرره من ضوابط.

٣- كتب عنيت بالرد على القراءات المعاصرة للقرآن التي يزعم أصحابها أنها نوع من التجديد، ومنها:

- **العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد إدريس الطعان.**
- **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية، لجيلاني مفتاح.**
- **التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ونقده، لمنى الشافعي.**
- **القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، لمحمد محمود كالو.**

وغيرها كتب كثيرة، عنيت بالرد على أشخاص، أو مناهج بعينها، يجمعها شيء واحد: هو

الرد على أدعياء التجديد، ولقد كان اطلاعي على كثير من تلك الكتب أحد الدوافع لاختيار الموضوع؛ لأننا لو صرفنا الجهد للرد على كل فهم خاطئ ومنهج سقيم لطال الأمر، وتفرقت بنا السبل، خصوصاً مع تكاثر أقوالهم، وتصدرهم وسائل الإعلام، فكان لابد من سد ثغرة أخرى، وهي: بيان التجديد السليم الذي يقيم الشرع، ويحفظ الدين.

ومواطن الاختلاف بين موضوع بحثي وبين تلك الكتب:

أن موضوع التجديد لم يتطرق إليه في تلك الكتب تأسيساً وبياناً؛ إذ الغرض منها الرد على منتحلي التجديد، أما في بحثي فأؤصل للمسألة ابتداء، وأرد على المدعين عرضاً، فقراءاتهم ليست هي أساس البحث، ولكنها تساق للتمثيل والبيان، ومع أنني أفردت فصلاً للاتجاهات المزعومة في التجديد، إلا أنني حرصت على بيان أصولها الفكرية، وأسسها العقدية قبل التمثيل والاستشهاد.

منهجي في البحث:

- اعتمدت في دراسة هذا الموضوع على الجمع بين عدد من المناهج العلمية التي ارتأيت أنها ملائمة لطبيعة البحث، والمتمثلة في المناهج الآتية: الوصفي، التحليلي، النقدي، التاريخي، لبيان تاريخ التجديد، وأهم المحاولات التجديدية، واتجاهاتها، وعرض الأفكار وتحليلها وصولاً إلى نقدها، وبيان ملائمتها للتطبيق على القرآن الكريم.
- عزو الآيات، وتخريج الأحاديث مع الحكم عليها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
- الترجمة للأعلام المرتبطين بموضوع البحث، ومن يكثر الاستشهاد بأقوالهم، ترجمة مختصرة.
- الالتزام بالموضوعية في النقل والتوثيق، ونسبة الآراء لأصحابها.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة وفهارس على النحو التالي:

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة للموضوع، ومنهج البحث، وخطته.

الباب الأول: معنى التجديد في الدين وتاريخه وبواعثه. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: معنى التجديد. وفيه:

المبحث الأول: معنى التجديد لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: الأحاديث الواردة في التجديد.

المبحث الثالث: صفات المجددين.

المبحث الرابع: التجديد ومصطلحات مشابهة.

المبحث الخامس: معنى التجديد عند أدعيائه.

المبحث السادس: التجديد في العلوم الشرعية .

المبحث السابع: مفهوم التجديد في التفسير.

الفصل الثاني: أسباب التجديد وبواعثه. وفيه:

المبحث الأول: بواعث التجديد المقبول.

المبحث الثاني: بواعث التجديد عند أدعيائه.

الفصل الثالث: التجديد في التفسير في العصر الحديث. وفيه:

تمهيد.

المبحث الأول: الدعوة إلى التجديد الصحيح في العالم الإسلامي.

المبحث الثاني: أهم كتبه وأبرز مظاهره.

المبحث الثالث: الدعوة إلى التجديد التغريبي.

المبحث الرابع: أهم كتبه وأبرز مظاهره.

الباب الثاني: ضوابط التجديد في التفسير. وفيه فصلان:

الفصل الأول: ضوابط في المفسر المجدد. وفيه:

المبحث الأول: الضوابط الدينية والخلقية، وأثر الإخلال بها.

المبحث الثاني: الضوابط العلمية وأثر الإخلال بها.

المبحث الثالث: ضوابط خاصة بالمفسر المجدد وأثر الإخلال بها.

الفصل الثاني: ضوابط في المنهج المتعلق بالتفسير. وفيه:

تمهيد في تعريف المنهج وأهميته.

المبحث الأول: اعتماد قدسية القرآن، فهو كلام الله للهداية والإعجاز، صالح ومصلح لكل زمان ومكان.

المبحث الثاني: الاعتماد على مصادر التفسير.

المبحث الثالث: اعتماد عدم مخالفة نصوص القرآن والسنة أو الإجماع مخالفة تضاد.

المبحث الرابع: البعد عن طرق أهل البدع في فهم القرآن، فلا باطنية في فهمه، ولا استقلال بمجرد العقل أو اللغة أو الإشارة.

المبحث الخامس: اعتماد السياق في فهم المعنى وتعيين المراد.

المبحث السادس: مراعاة عدم الخروج عن دلالة الألفاظ في العربية.

الباب الثالث: اتجاهات التجديد في التفسير في العصر الحديث. وفيه فصلان:

الفصل الأول: الاتجاهات المنحرفة في تجديد التفسير ومحلُّ الخلل فيها. وفيه:

تمهيد: في نشأة تلك الاتجاهات.

المبحث الأول: الهرمنيوطيقيا hermeneutic

المبحث الثاني: المنهج الألسني النقدي linguistics

المبحث الثالث: المنهج التاريخي historicism

المبحث الرابع المنهج الأسطوري mythology

المبحث الخامس: المنهج البنيوي structuralisme

المبحث السادس: المنهج التفكيكي deconstruction

المبحث السابع: محل الخلل في المناهج المعاصرة لقراءة القرآن الكريم.

الفصل الثاني: الاتجاهات المقبولة في تجديد التفسير. وفيه:

المبحث الأول: تنزيله في معالجة واقع الناس (التفسير الاجتماعي) .

المبحث الثاني: تأصيل هدايته في العلوم المستحدثة.

المبحث الثالث: الكشف عن وجوه إعجازه في العلوم الطبيعية (التفسير العلمي).

المبحث الرابع: التفسير على أساس الوحدة الموضوعية في السورة والموضوع.

المبحث الخامس: الاهتمام بمقاصد القرآن في التفسير.

المبحث السادس: التفسير الاستنباطي في حكم النوازل الفقهية.

المبحث السابع: التفسير السياقي الذي يقوم على أساس مراعاة المناسبات.

المبحث الثامن: آثار التجديد في التفسير وفق الضوابط.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس.

وختاماً، فإني أسأل الله تعالى بمنه وكرمه أن يكتب لي التسديد والقبول، وأن يجعل هذا العمل مما يبتغى به وجهه تعالى.

وبعد شكر الله ﷻ أسأله بمنه وكرمه وعفوه الرحمة والغفران لوالدي رحمه الله الذي حرص وجاهد على الأخذ بأيدينا في طريق العلم الشرعي، أنار الله قبره، ورفع في العليين درجته.

والشكر والثناء لوالدتي –حفظها الله– على ما قدمت وصبرت وعلمت، ألبسها الله لباس الصحة والعافية ورفع قدرها.

ولا أنسى زوجي الحبيب وأولادي الأعزاء –حفظهم الله– الذين صبروا وآزروا، فلهم جميل الثناء، ووافر التقدير.

وخالص الشكر والثناء لمن أسهم معي في هذا العمل بالإشراف والمساندة، والتعليم والتسديد، فضيلة الأستاذ الدكتور: أمين محمد عطية باشا –حفظه الله–، فقد منحني وقته وعلمه، وقبل هذا صبره وحلمه، أجزل الله مثوبته، ورفع قدره، وجزاه خير الجزاء، وبارك له في علمه وعمله وذريته.

وختاماً، فما كان في هذا البحث من توفيق وسداد فهو فضل من الله وحده، ومنّة منه تعالى، وما كان من خطأ ونقص فمن نفسي وعجزي، وأستغفر الله من ذلك.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الباب الأول:

معنى التجديد في الدين وتاريخه.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: معنى التجديد في الدين.

الفصل الثاني: أسباب التجديد وبواعثه.

الفصل الثالث: التجديد في التفسير في العصر الحديث.



الفصل الأول:

معنى التجديد.

المبحث الأول: معنى التجديد لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: الأحاديث الواردة في التجديد.

المبحث الثالث: صفات المجددين.

المبحث الرابع: التجديد ومصطلحات مشابهة.

المبحث الخامس: معنى التجديد عند أدعيائه.

المبحث السادس: المراد بالتجديد في العلوم الشرعية.

المبحث السابع: مفهوم التجديد في التفسير.

المبحث الأول: معنى التجديد لغة واصطلاحا.

المطلب الأول: معنى التجديد لغة.

أصل الجدّ في اللغة: القطع، يقال جددت الشيء فهو مجدود وجديد، أي: مقطوع، ومن هذا قولهم: ثوب جديد، أي: مقطوع، كأن ناسجه قطعه الآن[1]، هذا هو الأصل، ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه، قال ﷻ: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2]، إشارة إلى النشأة الثانية[3].

ثم شاع هذا الاستعمال، فصار الجديد وصفاً في كل ما لم تأت عليه الأيام، وهذا الاستعمال هو الذي نجده في كافة القواميس.

فجدّ الشيء جِدة بالكسر صار جديداً، والجديد نقيض الخَلِق، والخَلِق: القديم، فالجديد خلاف القديم، وجدد الشيء يجدده: صيَّره جديدًا، أي: جعله جديدًا، أي: حول القديم فجعله جديدًا، والجديدان: الليل والنهار؛ لأنهما لا يبليان[4].

فالتجديد لغة: يقتضي وجود شيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى؛ كان ذلك تجديداً[5].

وإذا نظرنا إلى الاستعمال القرآني لهذه الكلمة نجد أنه أتى بهذا المعنى اللغوي وهو الإحياء والإعادة لما كان موجوداً واندرس، قال ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[6]، أي: أن الذي تفرد بخلق ذلك وأنشأه من غير

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، باب الجيم وما يليها من المضعف (٤٠٩/١).

(٢) سورة ق: ١٦.

(٣) ينظر: المفردات، الراغب الأصفهاني (ص: ١٨٨).

(٤) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (١١١/٣)، الصحاح، الجوهري (٤٥١/٢)، تاج العروس، الزبيدي (٣١٤/٢).

(٥) ينظر: المصباح المنير، الفيومي (٩٢/١).

(٦) سورة إبراهيم: ١٩.

شريك، إن شاء أذهبكم وأفناكم، وأتى بخلق آخر سواكم مكانكم، فيجدد خلقهم[1].

وقال ﷻ: ﴿ وَإِن تَعۡجَبۡ فَعَجَبٌ قَوۡلُهُمۡ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ ﴾[2]، المعنى: وإن تعجب يا محمد من هؤلاء المشركين فعجب قولهم: أئذا كنا تراباً وبلينا وعدمنا، أئنا لمجدد إنشاؤنا وإعادتنا خلقاً جديداً، كما كنا قبل وفاتنا[3].

وقال ﷻ: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ يُنَبِّئُكُمۡ إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ ﴾[4]، أي: تخلقون خلقاً جديداً، وتبعثون من قبوركم وتعودون إلى الصورة التي كنتم عليها[5].

وفي آيات أخر يقول ﷻ: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ بَلۡ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ كَٰفِرُونَ ﴾[6]، ويقول ﷻ: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ﴾[7]، فهذه الآيات كالتي سبقها تفيد استغراب الكفار إعادة خلقهم الأول مرة أخرى بعد أن أصابهم البلى، وسمى ذلك خلقاً جديداً، أي: خلقاً مثل الأول ولكن بحال جديدة.

وكذلك أتت استعمالات الحديث الشريف لهذا اللفظ، ففي الحديث عنه ﷺ: «إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب الخلق، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم»[8].

وفي الحديث الآخر قال ﷺ: «لو لم تذنبوا لجاء الله بخلق جديد كي يذنبوا فيغفر لهم»[9].

---

(١) ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري (٥٥٦/١٦)

(٢) سورة الرعد: ٥.

(٣) ينظر: جامع البيان في تفسير القرآن (٣٤٦/١٦).

(٤) سورة سبأ: ٧.

(٥) ينظر: فتح القدير، الشوكاني (٣٥٩/٤).

(٦) سورة السجدة: ١٠.

(٧) سورة الإسراء: ٤٩.

(٨) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، باب الأمر بسؤال تجديد الإيمان، وقال: رواته ثقات، ووافقه الذهبي (٤/١)، وحسنه الهيثمي في مجمع الزوائد (٥٢/١).

(٩) أخرجه الترمذي، أبواب صفة الجنة، باب ما جاء في صفة الجنة ونعيمها، حديث رقم: ٢٥٢٦، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (٢٥/٦).

وهذا الاستعمال المعجمي للكلمة نجده عند ابن الرومي الذي يقول:

هل من سبيل إلى تجديد ودِّكُمُ ... وهل يجدَّد شيءٌ بعد إخلاق[1]

وقول آخر:

ليشكر بنو العباس نعمى تجددت ... فقد وعد الله المزيد على الشكر[2]

إذن التجديد لغة: إعادة ما خَلَق وبلي إلى حالة جديدة، أو إلى حالته الأولى التي كان بها جديداً.

(١) ديوان ابن الرومي (ص: ٤٦٢).

(٢) الكامل في اللغة والأدب، المبرد (٢/١٣٨) من قصيدة ليزيد المهلبي.

المطلب الثاني: معنى تجديد الدين اصطلاحاً.

بعد أن بينا المعنى اللغوي للتجديد نجد أن المعنى الاصطلاحي بإضافة الدين إليه يفيد المعنى ذاته بإعادة الشيء إلى ما كان عليه، ونقصد هنا بالاصطلاح: اصطلاح علماء الدين، وشراح الحديث الذين فهموا معنى تجديد الدين والمراد منه، وتنوعت عباراتهم في بيان ذلك، وإن كان علماء السنة الأوائل كالزهري والإمام أحمد والشافعي وغيرهم لم ينقَل عنهم تعريف محدد؛ إلا أن معنى التجديد في الدين كان واضحاً في أذهانهم، لذا نقل عنهم تعيين بعض المجددين ممن حسنت سيرتهم، وعظم في الدين أثرهم.

فقد عرفه العظيم آبادي[١] بأنه «إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات»[٢].

وبين المناوي[٣] وظيفة المجدد فقال: «أن يبين السنة من البدعة ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم»[٤].

وعرفه العلقمي[٥] بقريب منه إذ قال: «إحياء ما اندرس من أعمال الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة»[٦].

ومن هنا يمكن القول إن تجديد الدين يدور معناه حول عدة محاور:

١- إحياء الدين في نفوس الناس، وإعادة المفاهيم الصحيحة للدين كما جاء بها الكتاب والسنة، ولهذا عرفه كثيرون -كما تقدم- بأنه إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة.

---

(١) أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي الهندي، محدث، أشهر كتبه: عون المعبود شرح سنن أبي داوود، (ت: ١٣١٩هـ). ينظر: معجم المؤلفين، رضا كحالة (٩/٦٣).

(٢) عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي (١١/٢٦٠).

(٣) محمد عبد الرؤوف المناوي الشافعي، من علماء مصر، له مصنفات كثيرة منها: فيض القدير شرح الجامع الصغير، شرح الشمائل للترمذي، (ت: ١٠٣١هـ). الأعلام، الزركلي (٦/٢٠٤).

(٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي (٢/٢٨١).

(٥) محمد بن عبدالرحمن العلقمي، فقيه شافعي، عارف بالحديث، من تلامذة السيوطي، من مؤلفاته: الكوكب المنير شرح الجامع الصغير، (ت: ٩٦٩هـ). ينظر: الأعلام (٧/٦٨).

(٦) فيض القدير (١/٩).

ومن أمثلة التجديد بالنشر والإحياء: نشر العلوم الشرعية، وبيانها للناس، والحث على تعلمها وتعليمها، ومحاولة تقريبها لكل الأفهام بمختلف الأساليب، ومنها: الجهود المتواصلة في كل عصر لتفسير القرآن الكريم وبيان معانيه وأسراره، وإحياء اللغة العربية بالكلام والكتابة والخطابة، ونشر الدعوة الإسلامية في العالم.

وهذا النوع من التجديد داخل في حديث رسول الله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[1].

٢- تنقية الدين من البدع والخرافات والأوهام.

ولهذا بين المودودي[2] وظيفة المجدد بأنها: «تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية والعمل على إحيائه خالصاً محضاً قدر الإمكان»[3].

ولما كان هذا المحور من أهم معاني التجديد فقد جعل بعض العلماء حديث «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[4]، شرحاً لحديث التجديد، وكيف يكون.

وهذا ما شرحه ابن القيم[5] بقوله: «لما سلط المحرفون التأويلات الباطلة على نصوص

---

(١) رواه مسلم ،كتاب: الزكاة، باب: الحث على الصدقة، الحديث رقم (٢٣١٣).

(٢) الإمام والداعية والعلامة أبو الأعلى المودودي، ولد في شبه القارة الهندية (١٣٢١هـ/١٩٠٣م)، أسهم بتأسيس دولة باكستان، له العديد من الكتب منها: مبادئ الإسلام، ترأس تحرير صحف إسلامية عدة، نادى لتطبيق نظام حكم إسلامي في شتى مناحي الحياة، منح جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام والمسلمين، (ت: ١٣٩٩هـ/١٣٧٩م). ينظر: تتمة الأعلام، محمد خير يوسف (١/٧٣-٧٤).

(٣) موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص: ٥٢).

(٤) رواه أحمد في مسنده (٢/١٩٥)، والبيهقي في الكبرى، كتاب: الشهادات، باب: الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث فيقول: كفوا عن حديثه (١٠/ ٢٠٩)، رقم (٢٠٧٠٠)، وصححه الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح (١١/٥٣)، رقم (٢٤٨).

(٥) أبو عبدالله، محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، المعروف بابن القيم، ولد (٦٩١هـ)، تتلمذ على يد شيخ الإسلام الإسلام ابن تيمية، وسجن معه، له مؤلفات كثيرة منها: زاد المعاد، وإعلام الموقعين، وغيرها، (ت:٧٥١). ينظر: شذرات الذهب، الحنبلي (٦/١٦٨)، طبقات المفسرين، الداودي (٢/٩٠).

الشرع، فسد الدين فساداً لولا أن الله سبحانه تكفل بحفظه، وأقام له حرساً، وكّلهم بحمايته من تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، لجرى عليه ما جرى على الأديان السالفة، ولكن الله برحمته وعنايته بهذه الأمة يبعث لها عند دروس السنة وظهور البدعة من يجدد لها دينها، ولا يزال يغرس في دينه غرساً يستعملهم فيه علماً وعملاً»[1].

٣- ربط الدين بالحياة، ومعالجة مشاكل الناس وفق تعاليم الدين ومقاصده، ومن هنا يكون الاجتهاد أحد أهم روافد التجديد وآلاته؛ إذ نتيجة الاجتهاد الطبيعية أن يفضي إلى تجديد[2]؛ بل إن بعض من عرف المجدد قال: «إن المجدد هو المجتهد، وإذا حمل الحديث على هذا المعنى كان أولى و أشبه بالحكمة»[3].

والعصر متغير بطبعه، ولو تركت مسائل الناس دون ربطها بالدين، وبيان حكمها، لكان هذا صاداً لهم عن اتباع هدي الدين، وتضييعاً للشريعة، ولهذا كان ربط الدين بالواقع، من أهم معاني التجديد.

ويدخل في هذا النوع من التجديد: التطوير في وسائل وطرق وآليات عرض الخطاب الإسلامي، وملاءمته لأحوال المتلقين وحاجاتهم[4].

وهذا المحور يرجع بنا إلى المحور الأول؛ إذ إن ربط الدين بواقع الناس، وملاءمة طرق الخطاب لهم، يؤدي إلى إحياء الدين في نفوسهم، وجعله حاكماً على الحياة، ومرجعاً لها.

ولأن التجديد لابد أن يكون واقعاً تشعر به الأمة، كان لابد من مراعاة ذلك في التعريف، وبهذا يمكننا أن نعرف التجديد استناداً إلى ما سبق بأنه:

إصلاح حال الأمة بإحياء ما اندرس من الدين، ونفي كل دخيل عنه، وتطبيقه في جميع مجالات الحياة.

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم (٢/٤٠٠).

(٢) ينظر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، سعيد شبار (ص: ١٧٥).

(٣) تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، السيوطي (٥٩/١).

(٤) ينظر: تجديد الدين، محمد حسانين (ص: ٣٠).

المبحث الثاني: الأحاديث الواردة في التجديد.

الحديث الأول:

عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[1].

وهذا الحديث أصل في باب التجديد، وعمدة له، وعليه حدد كثير من علماء الإسلام مجددي هذا الدين.

الحديث الثاني:

عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين»[2].

ومن الفوائد من تلك الأحاديث:

١- أن فائدة التجديد وأثره عام للأمة كما جاء في نص الحديث، ولهذا كان علماء الأمة من الزهري حتى زمننا الحاضر يعدون عمر بن عبد العزيز مجدد القرن الأول لما كان في عهده من إقامة الحق والعدل والخير للناس الذي جاءت الشريعة لأجله[3].

٢- أن اعتبار الأمة في مجال التجديد وحكمها على ذلك وانتفاعها به، هو شرط أساسي في عملية التجديد، ليس بنص هذا الحديث فحسب، بل باعتبار خيرية الأمة، وعصمتها،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (بشرح عون المعبود)، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، (١١/ ٢٥٩)، رقم (٤٢٨٢). وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود برقم (٤٢٩١)، وقد ذكر الإمام الألباني روايات هذا الحديث عند تصحيحه له، فقال: «أخرجه أبو داود برقم (٤٢٩١)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها (٤٥/ ١)، والحاكم (٤/ ٥٢٢)، والبيهقي في "معرفة السنن والآثار" (ص٥٢)، والخطيب في "التاريخ" (٢/ ٦١)، والهروي في "ذم الكلام" (ق١١١/ ٢) من طرق عن ابن وهب... والسند صحيح، رجاله ثقات، رجال مسلم».

(٢) سبق تخريجه (ص:١٨).

(٣) ينظر: سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ابن الجوزي (ص: ٧٤)، فتح الباري، ابن حجر (٢٩٥/١٣)، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص: ٦٣).

ووسطيتها التي نصت عليها نصوص كثيرة، قال ﷻ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[1]، وقال ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[2].

وفي هذا دليل على أنه ينبغي أن ينتشر الوعي والعلم والرغبة في التجديد في أوساط الأمة، وأن تستشعر مسؤوليتها الجماعية في العمل التجديدي؛ إذ هي الحاكمة عليه المنتفعة به، عندئذ نعلم أنه ليس المقصود من الحديث انتظار المجدد بل العمل له وعليه.

وهو دليل على أن المجدد أو المجددين لابد أن يراعوا أحوال أفراد الأمة، فليس المراد من التجديد بعث التدين في نفوس الناس فقط؛ وإنما إصلاح أحوال الأمة جميعاً في الاقتصاد والسياسة والعلوم، وحل مشكلات العصر بما يتوافق مع الدين، فيكون بهذا العمل قد أحيا الدين وأصلح حال الأمة، فالانتفاع بالتجديد لا يقتصر على مؤسسة أو فئة معينة، بل يمتد لكل الأمة بكل فئاتها: الشباب والشيوخ، الذكور والإناث، الموظفين والعمال[3].

٣- أن مجالات التجديد لا تنحصر في علم واحد، ولا تختص بأمور محدودة، لهذا يجوز أن يكون المجدد شخصاً واحداً يقدر على التجديد، أو مجموعة أشخاص كل يجدد في مجاله، ولهذا كان هناك من العلماء من فسر هذا الحديث بحديث الطائفة المنصورة، ومنهم من فسره بحديث: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله»، وقد نُصَّ صراحة في الحديثين على أنهم جماعة[4].

قال النووي[5]: «يجوزُ أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع وبصير بالحرب، وفقيه، ومحدث، ومفسر، وقائم بالأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، وزاهد

---

(١) سورة آل عمران: ١١٠.

(٢) سورة البقرة: ١٤٣.

(٣) ينظر: ورقة عمل لعصام البشير في المؤتمر الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة الذي عقد بعنوان: تجديد الفكر الإسلامي خطوة للنهوض الحضاري، في الفترة من ٣١ مايو حتى ٣ يونيو ٢٠٠١م.

(٤) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي (٦٧/١٣).

(٥) أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي، فقيه محدث، ولد (٦٣١هـ)، له مصنفات كثيرة منها: رياض الصالحين، وشرح صحيح مسلم، (ت: ٦٧٦هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (٣٩٥/٨).

وعابد»[1].

وقال الحافظ ابن كثير[2]: «وقد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر -والله أعلم- أنه يعم حملة العلم العاملين به، من كل طائفة، ممن عمله مأخوذ من الشارع، أو ممن هو موافق من كل طائفة، وكل صنف من أصناف العلماء من: مفسرين، ومحدثين، وقراء، وفقهاء، ونحاة، ولغويين، إلى غير ذلك من أصناف العلوم النافعة»[3].

ويقول الحافظ ابن حجر[4] : «لا يلزم أن يكون في رأس كل مئة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة وهو متجهٌ؛ فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوعٍ من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يُدعى ذلك في عمر بن عبدالعزيز؛ فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى باتصافه بجميع صفات الخير، وتقدمه فيها، ومن ثم أطلق أحمد أنهم كانوا يحملون الحديث عليه، وأما من جاء بعده؛ فالشافعي -وإن كان متصفاً بالصفات الجميلة- إلا أنه لم يكن القائم بأمر الجهاد، والحكم بالعدل، فعلى هذا، كل من كان مُتصفاً بشيءٍ من ذلك عند رأس المئة هو المراد سواء تعدد أم لا»[5].

ويقول ابن الأثير[6]: «لا يلزم أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً، وإنما قد يكون واحداً، وقد يكون أكثر منه؛ فإن لفظة (مَنْ) تقع على الواحد والجمع، وكذلك لا يلزم منه أن يكون أراد بالمبعوث: الفقهاءَ خاصة -كما ذهب إليه بعض العلماء-؛ فإنّ انتفاع

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٣/٦٩).

(٢) أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القيسي، الدمشقي الشافعي، ولد (٧٠٠هـ)، تتلمذ على يد الإمام المزي، وابن تيمية، من مصنفاته: البداية والنهاية، وتفسير القرآن العظيم، (ت: ٧٧٤). ينظر: شذرات الذهب (٦/٢٣١)، طبقات المفسرين، الداودي (١/١١٠).

(٣) البداية والنهاية (١٩/٤٢).

(٤) أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ثم المصري، الشافعي، الإمام الحافظ، ولد (٧٧٣هـ)، تفرغ للحديث وبرع فيه، من مصنفاته: فتح الباري، الإصابة، تهذيب التهذيب، (ت: ٨٥٢هـ). ينظر: الضوء اللامع، السخاوي (٢/٦٣)، البدر الطالع، الشوكاني (١/٨٧) .

(٥) فتح الباري (١٣/٢٩٥).

(٦) أبو السعادات، مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني، ابن الأثير الجزري، ولد (٥٤٤هـ)، من مؤلفاته: جامع الأصول، الأصول، والنهاية في غريب الحديث والأثر، (ت: ٦٠٦). ينظر: شذرات الذهب (٥/٢٢).

الأمة بغيرهم أيضاً كثير، مثل: أولي الأمر، وأصحاب الحديث، والقراء والوعاظ، وأصحاب الطبقات من الزهاد؛ فإن كل قومٍ ينفعون بفن لا ينفع به الآخر؛ إذ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي به تحقن الدماء، ويُتمكن من إقامة قوانين الشرع، وهذا وظيفة أولي الأمر، وكذلك أصحاب الحديث ينفعون بضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع، والقرّاء ينفعون بحفظ القراءات، وضبط الروايات، والزهاد ينفعون بالمواعظ، والحث على لزوم التقوى والزهد في الدنيا، فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر، فإذا حمل تأويل الحديث على هذا الوجه كان أولى، وأبعد من التهمة، فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعةٍ من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنة، يجددون للناس دينهم»[١].

٤- أن الذي يدخله التجديد دين الناس، ولذلك قال: «يجدد لها دينها»، فنسب الدين إلى الأمة، ولم يقل -مثلاً-: يجدد لها الدين، أو يجدد لها دين الله، فهذا يدل على أن الدين المُجدد هو علاقة الأمة بالدين وتصورها له، لا الدين الخالص الذي أنزله الله؛ فهو بما اشتمل عليه من عبادات وأخلاق ومعاملات وعقائد وشرائع ثابت لا يقبل التغيير ولا التجديد، فهدف المجدد هو تجديد الدين الذي يتصوره ويعتقده الناس، بحيث يتفق والدين الخالص الذي أنزله الله غضا طرياً على نبيه ﷺ.

والتجديد في الدين حينئذ يقتضي جملة أمور:

- الاحتفاظ بجوهر البناء القديم، والإبقاء على طابعه وخصائصه، بل إبراز العناية به.
- ترميم ما بلي منه، وتقوية ما ضعف من أركانه.
- إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل طبيعته[٢].

٥- أن مصداقية أي مجدد أو حركة تجديدية تكون بمدى قربها من الدين، وانحرافها يكون بمدى ابتعادها عنه وعن أهدافه ومقاصده، ومن ثم تأتي مصداقية النظرة إلى الحركات التي تبتغي التجديد في الإسلام من خلال هذه الحقيقة، وهي أن حركات التجديد، ليست التي تتجاوز

(١) جامع الأصول (١١/٣٢٠- ٣٢١).

(٢) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القرضاوي (ص: ٣٠).

المعطيات الأساسية للدين، إنما هي التي تجاهد لإعادة الناس -فكرهم، وقيمهم- إلى حقيقة الدين وهيئته التي كان عليها سلفهم الصالح، ومقياس النجاح والفشل يكون في مدى نجاح الدعوة في تقريب الناس مما كان عليه سلفهم الصالح، ومصداقية أي دعوة تزعم التجديد إنما تنبع من مدى التزامها بهذه الحقيقة[1].

والناس في الحكم على الحركات التجديدية في الإسلام بين متطرف في ذمها أو غال في مدحها، والأسى أننا نجد أن كل فريق يطعن في الآخر، ومعلوم أن راغب التجديد الملتزم بمنهاج الشرع لا يدعي ولا يمكن أن يدعى له الكمال المطلق، ولا العصمة من الخطأ، ومسؤولية الأجيال القادمة هي البناء من حيث توقفت تلك الحركات، وليس إهالة التراب على تلك الدعوات، ومحاولة إخراجها من ذاكرة الأمة والتركيز على أخطائها.

إنا بحاجة إلى النظرة الموضوعية لتلك الحركات، وبيان الأسباب التي لم تجعلها تصل إلى غاياتها، وليس من الشرع ولا العقل أن نتطلب منها الكمال، أو نجعل أصحابها في عداد أعداء الإسلام، ولا نستفيد من النجاحات التي حققوها، أو الأخطاء التي وقعوا فيها، كما أنه ليس من الشرع ولا العقل أن نغلو فيها، ونجعل فكرها صواباً لا يحتمل الخطأ، ومنهجاً واجب الالتزام والاتباع.

«لأن من صفات أهل السنة والجماعة الإنصاف والعدل؛ فهم يراعون حق الله تعالى، لاحق النفس أو الطائفة، ولهذا لايغلون في موال، ولا يجورون في معاد، ولا يغمطون ذا فضل فضله أياً كان»[2].

٦- أن الإسلام كامل بنفسه، صالح لكل زمان ومكان، قال ﷻ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾[3]، فليس المراد من التجديد والإحياء تجديد الأحكام والشرائع -كما أسلفنا- إنما الذي نحتاج إليه فعلاً هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة مساوئنا، ولكي نصل إلى إحياء

---

(١) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، جمال سلطان (ص: ٣٣).

(٢) مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، الفوزان (ص: ٢٩).

(٣) سورة المائدة: ٥.

إسلامي فإننا لا نحتاج إلى أن نبحث عن مبادئ جديدة في السلوك، نأتي بها من الخارج، إننا نحتاج فقط إلى أن نرجع تلك المبادئ القديمة المهجورة، فنطبقها من جديد[1].

ولعل هذا ما يدل عليه الحديث في قوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة...»، ولم يقل: لهذا الدين.

---

(١) ينظر: الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد (ص: ١١٣-١١٤).

المبحث الثالث: صفات المجددين.

يتضح مما تقدم أن المجدد هو من يقوم بإصلاح حال الأمة، وذلك بإحياء ما انطمس من معالم الدين، ودرس من جوانب الحق العلمية والعملية، ولما كانت هذه المهمة واسعة الأرجاء، متشعبة المسالك، كان لابد من توافر صفات عالية، ومواهب رفيعة تؤهل المجدد للتصدي لهذا الواجب على الوجه المرام، والغاية المأمولة.

من هذه الصفات ما يتعلق بالمواهب المكتسبة، ومنها ما يرتبط بمؤهلاته الخاصة، ومواهبه الذاتية، ومنها ما يتعلق بسيرته ومسلكه، ومنها ما يعود إلى قدراته العملية التي يحقق بها الواجبات المنوطة به[1].

ومجموع هذه الصفات يتمثل فيما يلي:

١- أن يكون المجدد من أهل السنة والجماعة، سالماً من البدع المحدثة، سائراً على منهج الرسول ﷺ وأصحابه، لهذا عاب شمس الحق العظيم آبادي على السيوطي عده بعض المبتدعة مجددين فقال: «فالعجب كل العجب من صاحب "جامع الأصول" أنه عد أبا جعفر الإمام الشيعي، والمرتضى من المجددين، ولا شبهة أن عدهما من المجددين خطأ فاحش، وغلط بين؛ لأن علماء الشيعة وإن وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد، وبلغوا أقصى المراتب من أنواع العلوم، واشتهروا غاية الاشتهار، لكنهم لا يستأهلون المجددية؛ كيف وهم يخربون الدين؟ فكيف يجددون؟ ويميتون السنن، فكيف يحيونها؟ ويروجون البدع، فكيف يمحونها؟ وليسوا إلا من الضالين المبطلين الجاهلين، وجل صناعتهم التحريف والانتحال والتأويل، لا تجديد الدين، ولا إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة»[2].

وهذا الضابط في صفات المجدد يخرج كثيراً من أدعياء التجديد في عصرنا الحاضر ممن سقمت عقيدتهم، ونأت بهم أهواؤهم عن هدي الرسول ﷺ ومنهج أهل السنة والجماعة، وكانت جل صناعتهم التكذيب والتحريف، ومحاولة هدم الدين لا تجديده، لهم أشد خطراً وأعظم ضرراً ممن ذكروا آنفاً؛ لأن المجدد لابد أن يكون عالماً بصيراً بالإسلام، وداعية رشيداً،

---

(١) ينظر: ورقة بحثية لعصام البشير، سبقت.

(٢) عون المعبود (١١/٢٦٤).

يبصر الناس بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ويجنبهم البدع، ويحذرهم محدثات الأمور، ويردهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم، كتاب الله وسنة رسوله ﷺ[1].

٢- أن يكون له قدم راسخة، وتمكن من العلوم الشرعية وآلاتها، ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، وأن يكون ذا دقة في النظر، ونفاذ في البصيرة، وجودة في الذهن، وسعة في الفهم، وقدرة على تمييز الصحيح من السقيم، وهذا ما عبر عنه المناوي بقوله: «له حنكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق والنظريات من نصوص الفرقان، وإشاراته، ودلالاته من قلب حاضر وفؤاد يقظان»[2].

٣- لا بد أن يكون عالماً ومالكاً لأدوات الاجتهاد فيما يجتهد فيه، فيعرف آيات الأحكام، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وأسباب النزول. وفي الحديث يعرف مواقع أحاديث الأحكام، ولا يقتصر على الأمهات الست، ويعرف الصحيح من الضعيف من الأحاديث، وعلم تاريخ الرجال، وأسباب الجرح والتعديل، ويعرف مسائل الإجماع، ويتقن علم أصول الفقه لمسيس الحاجة إليه، ويجيد اللغة العربية، هذا مع إلمامه بمقاصد الشريعة، وفقه المصالح. ويندرج في هذا قدرته على الاجتهاد لمجابهة ما يستجد من الوقائع، ومعالجتها وفق أصول الشرع وضوابط الدين، والعجب كل العجب أن يتصدى للدعوة للتجديد وينظر لها من لا يملك من العلوم الشرعية مثقال ذرة، فضلاً عن أن يكون قد امتلك أدوات الاجتهاد[3].

٤- أن يكون عدلاً مرضي السيرة، ذا عمل بعلمه ليصبح قدوة صالحة، وأسوة حسنة يهتدى بهديها، ويقتفى أثرها، حتى يكون تجديده صادق الأثر، بعيد المدى، وذلك أن ثمرة علمه، هديه وسمته، ومن صفات أهل السنة والجماعة، والطائفة المنصورة أنهم أهل العلم المحافظون على شرع الله، الحريصون على اجتناب نواهيه، والمجدد لا شك أنه من هذه الطائفة التي قال فيها رسول الله ﷺ: «لا تزالُ طائفةٌ من أمَّتي ظاهرينَ علَى الحقِّ، لا يضرُّهم مَن خذلَهُم، حتَّى

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش (١٦٩/٢).

(٢) ينظر: فيض القدير (١٠/١).

(٣) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي (٤٧/١-٤٩)، تجديد الدين، محمد حسانين (ص: ٤١).

يأتيَ أمرُ اللَّهِ وَهُم كذلِكَ»[1].

٥- أن يتصدي لنشر العلم وبثه باللسان والقلم حتى يفشو ويعم، وإلى هذا أشار السيوطي[2] بقوله: «وأن يعم علمه أهل الزمن»[3].

ويندرج في إفشاء العلم: إحياء السنن، وإظهارها، ونصرة أهلها، وبيان البدعة، وتخذيل أنصارها، وكشف زيفهم، فالأثر العلمي للمجدد مهم بنص الحديث؛ لأن فائدته للأمة عامة، ولهذا كان العلماء وبعض الخلفاء من أهم المجددين في الإسلام؛ العلماء باعتبار نشرهم للعلم، وحفظهم الدين، أما الخلفاء فمجال تجديدهم في الجانب العملي: من إصلاح للحكم، ورعاية لأحوال الناس، وبث للعدل والتناصف الذي به تحقن الدماء، وتقام قوانين الشرع[4].

٦- أن يكون مدركاً ذا خبرة بحال زمانه، وما نشأ فيه من مذاهب وطوائف، وملل ونحل وثقافة وأعراف، وأنظمة حكم وأساليب، وهذا الضابط مهم للمجدد ليقوم بدوره على الوجه الصحيح، كذلك يكون مدركاً للتاريخ السابق، وما حفل به من أحداث، وانطوى عليه من مآثر، ويتبين اتجاه الأوضاع المدنية، والرقي العمراني في عصره، ويرسم طريقاً لإدخال التغيير والتعديل على صورة التمدن القديمة المتوارثة؛ ليضمن للشريعة سلامة روحها، وتحقيق مقاصدها[5].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الأمارة، باب باب قوله ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم، حديث: ١٩٢٠.

(٢) أبو الفضل، جلال الدين عبدالرحمن بن الكمال السيوطي، الشافعي، ولد (٨٤٩هـ)، مفسر محدث، له مؤلفات كثيرة بلغت ألفاً، منها: الإتقان، والدر المنثور، (ت: ٩١١هـ). ينظر: طبقات المفسرين، الداودي (٢/٨٠)، الضوء اللامع (٤/٦٥).

(٣) من منظومته: تحفة المهتدين بأخبار المجددين.

(٤) ينظر: المجددون في الإسلام، أمين الخولي (١/١٧).

(٥) ينظر: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص: ٥٤).

المبحث الرابع: التجديد ومصطلحات مشابهة.

هناك كثير من المصطلحات التي قد تكون دالة على التجديد أو تشترك معه أو تلتبس به، وقد يستعملها البعض للتعبير بها عن التجديد أو آثاره، ومن تلك المصطلحات ما ينضبط معناها ويصح، ومنها ما يختلف معناه بحسب الواقع الذي نشأت فيه، أو نية مستخدميه وأهدافهم التي قد تفرغ المصطلح من مضمونه، أو تسحبه إلى مجالات أخرى. وقد تجد المصطلح يستخدَم نفسه عند فريقين، ومدلوله عند كل منهما يختلف عن الآخر، لذاك كان لزوماً أن نحرر المصطلح، ونبين مدلوله اللغوي، واستعمالاته بحسب الواقع وما يراد به، منعاً للإشكال، وإزالة للإبهام، وتوضيحاً للحق.

المطلب الأول: الإصلاح.

الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال: صلح الشيء: إذا زال عنه الفساد، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه، والصالح: الخالص من كل فاسد، والفساد: خروج الشيء عن الاعتدال قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً، ويضاد الصلاح، ويستعمل ذلك في النفس والبدن، والأشياء الخارجة عن الاستقامة(١).

وقد عرف الصلاح وما يتبعه كالإصلاح والصلح بتعريفات منها:

الصلاح: ما يتمكن به من الخير، ويتخلص به من الشر، أو: الاستقامة على ما تدعو إليه الحكمة، والتغير إلى استقامة الحال، أو: سلوك طريق الهدى واستقامة الحال على ما يدعو إليه العقل والشرع(٢).

أما الإصلاح فهو: السعي في إزالة ما تحتوي عليه الأمور الفاسدة من الشرور والضرر العام والخاص(٣).

ومصطلح الإصلاح بهذا المعنى هو ثمرة للتجديد؛ إذ إن التجديد في الدين يفضي إلى إصلاح أحوال الأمة والفرد جميعاً، يقول الشيخ السعدي(٤): «ومن أهم أنواع الإصلاح: السعي في إصلاح أحوال المسلمين في إصلاح دينهم ودنياهم، كما قال شعيب: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾(٥)، فكل ساعٍ في مصلحة دينية أو دنيوية للمسلمين فإنه مصلح، والله يهديه ويرشده ويسدده، وكل ساعٍ بضد ذلك فهو مفسد، والله لا يصلح عمل المفسدين»(٦).

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٣/٣٠٣)، لسان العرب (٢/٥١٦).

(٢) ينظر: الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري (ص: ٢١٠)، الكليات، الكفوي (ص: ٥٦١)

(٣) ينظر: القواعد الحسان لتفسير القرآن، السعدي (ص: ١١٩).

(٤) أبو عبدالله، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ولد في عنيزة (١٣٠٧هـ)، فقيه أصولي مفسر، من كتبه: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (ت: ١٣٧٦هـ). ينظر في ترجمته: مقدمة تفسيره (ص: ٥) لأحد تلامذته.

(٥) سورة هود: ٨٨.

(٦) القواعد الحسان لتفسير القرآن (ص: ١١٩).

ولفظ الإصلاح ومعناه له قيمة شرعية كبيرة، وقد امتدح القرآن كثيراً المصلحين، وجعل لهم صفات يعرفون بها، منها: موافقة العمل للقول، وهذا يتبين جلياً عند النظر في صفات الرسل المصلحين في القرآن، يقول ﷻ في قصة شعيب عليه السلام: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾[1].

فصلاح القائمين لهذه المهمة في أنفسهم، ونزاهتهم، واستقامتهم على الحق ظاهراً وباطناً ضروري ليتحقق الإصلاح؛ إذ لا يمكن أن يحقق الإصلاح رجال قلوبهم قد أشربت كراهية لدين الله، وأحكامه، لا يستطيعون لها تطبيقاً أو بها التزاماً، بل هم أبعد ما يكونون عن هدى الله في أقوالهم وأفعالهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[2].

ومنها: أن يكونوا مهتدين بهدي القرآن، متوكلين على الله، راجعين إليه وإلى شرعه في كل أمورهم.

ومنها: أن يكونوا قائمين على حقوق الناس بالعدل والقسط، وتتجلى عليهم أخلاق الأمانة والعفة والإتقان والرحمة فيما يتولونه من مسؤوليات ومهام.

وبصفة عامة فإن الإصلاح لا يحققه إلا ذوو الإخلاص، والإيمان الراسخ، والعمل الطاهر الصالح، وذوو الخشية من الله، الذين يصلحون ابتغاء وجه الله، ورغبة فيما عنده.

وكما في غيره من المصطلحات فقد يزعم الإصلاح من لا يريده حقيقة، أو من يتخذه مجالاً للطعن في ثوابت الشرع، كما استخدم لفظ التجديد للطعن في ثوابت الأمة ومحاولة عزلها عن تاريخها، فليس الفيصل هنا في من يسمي نفسه مصلحاً، أو تطلق عليه وسائل الإعلام هذا، بل من كان ملتزماً بصفات المصلحين مهتدياً بالشرع والدين.

ولقد أنبأنا القرآن عن هذا الفريق الذي يظن أن إفساده إصلاح، إما توهماً وإما مكابرة للحق، يقول ﷻ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾[3].

---

(١) سورة هود: ٨٨.

(٢) سورة يونس: ٨١.

(٣) سورة البقرة: ١١- ١٢.

المطلب الثاني: النهضة.

النهضة لها أصل واحد يدل على حركة في علو، ونهض من مكانه: قام، والنهضة: الطاقة والقوة، وطريق ناهض، أي: صاعد في الجبل، فالنهوض والنهضة: حركة وقيام واستجماع للقوة(١).

والنهضة مطلوبة للأمة، بل هي هدف لكل مجدد صادق، وليس الاعتراض هنا على مسماها أو على ما تحمله من دلالات للقيام بحال الأمة؛ غير أن هذا اللفظ ارتبط واقعياً بما عرف بالنهضة العربية، وهي المرحلة التي تلت مرحلة الاستعمار في العالم العربي، وامتازت تلك النهضة بأمور منها:

١- محاولة نقل فكر الغرب ومناهجه في الحياة والتعليم، حتى أصبحت مرادفاً للغزو الفكري.

٢- البعد عن الدين ومحاولة إبعاده من حياة الناس عنه بوصفه السبب الرئيسي للتخلف والجهل(٢).

ولهذا لم تؤد محاولات النهضة العربية إلا إلى مزيد من الجهل والتفكك والتخلف، لارتباطها أساسا بمشروع الحداثة الغربية، ومحاولتها محاربة الدين.

إن نهضة الأمة الحقيقة مرتبطة بتجديدها لدينها التجديد الحقيقي المضبوط بضوابط الشرع، فتكون حينئذ ثمرة من ثمراته، وأحد نتائجه.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٣٦٣/٥)، الصحاح (١١١١/٣)، لسان العرب (٢٤٥/٧).

(٢) وسيأتي مزيد شرح وتقرير لها الفصل القادم.

المطلب الثالث: التغيير.

التغيير في اللغة أصلان صحيحان، الأول يدل على صلاح وإصلاح ومنفعة، والثاني يدل على اختلاف شيئين، فأما الأول: فمنه الغيرة، وهي الميرة بها صلاح العيال، وغارهم الله بالغيث يغيرهم ويغورهم، أي: أصلح شأنهم.

وأما الثاني: فتغير الشيء عن حاله: إذا تحول، وغيره: بدله وحوله، كأنه جعله غير ما كان[1]، وفي التنزيل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2].

ولنا هنا أن نقسم التغيير المراد إلى قسمين:

الأول: هو أثر التجديد إن صح التعبير الذي ينتج عنه تغير الفرد، وتغير الأوضاع نتيجة للفهم الصحيح للدين، وإعادة إحيائه، وربطه بمناهج الحياة المختلفة، فالتغيير حينئذ يعني إعداد أمة مسلمة تسلم وجهها لرب العالمين عن طريق غرس التوحيد في النفوس، والارتقاء بها في مدارج الصلاح بالعبادة ونشر القيم الدينية[3].

والثاني: يتمثل في التغيير الجذري الذي يزحرح الإسلام عن الحياة، ويفصل الدين عن الدنيا، كما أدت إليه حركة الإصلاح والتجديد في أوروبا بدءاً بحركة "مارتن لوثر"[4] الذي قاد الشقاق البروتستانتي ضد الكنيسة، ونادى بالتمرد على سلطتها الروحية، وعُرف ذلك ببداية عصر النهضة الأوروبي، عندما هاجم المجتمع الغربي الكنيسة وثار علي سلطاتها الروحية، التي كانت بالنسبة لهم كابوساً مخيفاً، وسيفاً مسلطاً على رقابهم، محارباً للعلم الصحيح، ولعقل الإنسان وتفكيره وفكره. ولقد هاجم "مارتن لوثر" صكوك الغفران وشن حملة على تلك المساوئ العلمية المتفشية في الكنيسة الرومانية، وهذا في ذاته يعدُّ إصلاحا لما طرأ على النصرانية من

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٤/٤٠٣-٤٠٤).

(٢) سورة الرعد: ١١.

(٣) ينظر: تجديد الدين، محمد حسانين (ص: ٣٢)..

(٤) راهب ألماني، زعيم حركة الإصلاح البروتستانتي المسيحي، (١٤٨٣- ١٥٤٦)، نادى بإلغاء صكوك الغفران، وطالب بزواج الكهنة، وقام بالزواج من إحدى الراهبات، ونادى بعدة إصلاحات أخرى. ينظر: موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي (٢/٤٢)، معجم أعلام المورد، البعلبكي (ص: ٣٨٩).

تحريف، لكن الأمر تطور من بعده إلى المناداة التامة بفصل الدين عن الدولة[1]، وما أدى إليه هذا الإصلاح هو ما ينادي به العلمانيون والليبراليون في العالم الإسلامي، وهدفهم إزاحة سلطة الدين عن الحياة، واعتماد الليبرالية منهجاً للحياة والحكم.

(١) ينظر: أصول التاريخ الأوربي الحديث، هوبرت فيتشر، ترجمة: زينب عصمت (ص:١٠٠-١٥٠).

المطلب الرابع: التطوير.

من "طور"، الطاء والواو والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنىً واحد، وهو الامتداد في شيءٍ من مكانٍ أو زمان. من ذلك طَوَار الدَّار، وهو الذي يمتدُّ معها من فِنائِها، ولذلك يقال: عدا طَوْرَه، أي: جاز الحدَّ الذي هو له من دارِهِ. ثم استعير ذلك في كل شيء يُتعدَّى، ومن هذا قولهم: "جاوز فلان طوره"، أي: تعدى حده، وخرج عن ما ينبغي له[1].

وهذا المعنى من المعاني المستحدثة المستعملة بمعنى التجديد، وهو ككل سابقيه يحمل أوجهاً، فيمكن قبوله إن كان المقصود به التطوير في وسائل الدعوة، وآلياتها، ويكون التطوير حينئذ متجهاً للشكل لا المضمون، ويكون التطوير هنا بمعنى الزيادة والنمو والامتداد الذي تتسع له رحاب الشريعة، بما يمكن من دراسة الأحوال والأحداث القائمة ومحاولة امتداد أحكام لها لا تخرج عن قواعد الدين ومبادئه[2].

غير أن أكثر استعمال هذا المصطلح هو استخدامه بغرض توسيع دائرة المتغيرات وإلغاء أحكام الشريعة، بما يجعل التطوير حينئذ تعدياً ومجاوزة للحد.

وكان لفظ التطوير حاضراً بقوة في بدايات ما يسمى عصر النهضة العربي، عند كثير من المثقفين العرب، الذين آمنو وتشربوا الأفكار الاشتراكية، نذكر منهم على سبيل المثال الكاتب المصري سلامة موسى (ت: ١٩٥٨م)، الذي نادى بتطوير الدين اتساقاً مع إيمانه بنظرية التطور، ومحاولاته تطبيقها على الدين عقائد وشرائع[3]، وكانت نظرية التطور هي صلب وأساس كتاباته حول النهضة والإصلاح؛ لأنه كان يرى أن تلك النظرية نجحت في شرح العديد من الظواهر الخاصة بالماضي الإنساني، وقدرتها تلك ستمكنها من شرح ظواهر الحاضر، بل والمستقبل أيضاً، ولهذا السبب كانت تلك النظرية حية في مفهومه وأفكاره، مؤثرة بشكل كبير في كل خطواته واتجاهاته الفكرية، فبها ومن خلالها يمكن للمجتمعات تخطي مشكلاتها

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٣/٤٣٠)، لسان العرب (٤/٥٠٧).

(٢) ينظر: يسألونك في الدين والحياة، أحمد الشرباصي (٤/٢٧٠).

(٣) ينظر: اليوم والغد، سلامة موسى (ص: ١١٥).

والاتجاه نحو عالم مليء بالرخاء والسعادة[1].

والمناداة بتطوير الدين وفقاً لهذا ترجع إلى اعتقاد من ينادي بها أن الشريعة الإسلامية إنما هي شريعة وضعية وضعها الفقهاء والحكام استجابة لمطالب عصرهم وظروفهم السياسية وأحوالهم المعيشية، ولهذا كانت المناداة بتاريخية تلك الأحكام، وقصرها على العصور الأولى، واستحداث أحكام وشرائع تناسب العصر الحاضر، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً.

كما لا نغفل هنا عن الدعوة لـ "تطوير الخطاب الديني" التي تبنتها الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م، وتهدف أساساً إلى هدم القيم والثوابت الإسلامية واستبدالها بما يناسب المصالح الغربية، وهي دعوة يراد بها الطعن في صميم مضمون الإسلام وعقائده وأحكامه.

---

(١) ينظر: سلامة موسى بين النهضة والتطور، مجدي عبد الحافظ (ص: ١٣).

المطلب الخامس: البدعة.

إن تحديد المصطلحات وبيان الفروق بين التجديد وما يشبهه وما يلتبس به من أولى ما يجب تقريره، ومما قد يلتبس بمعنى التجديد مفهوم (البدعة)؛ إذ إن التجديد قد يأتي أو يعقب أحياناً أموراً وأحكاماً لم تكن موجودة من قبل، خصوصا أننا ذكرنا في معناه أنه إصلاح لحال الأمة، وأحوال الأمة مختلفة متجددة في كل عصر ومكان.

يتضح لنا الفرق من خلال بيان معنى البدعة أولاً ومقارنتها بالتجديد وآثاره.

البدعة لغة: الباء والدال والعين أصلان: أحدهما ابتداء الشيء وصنعه، ومنه قولهم: أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً: إذا ابتدأته لا عن سابق مثال، وبدع الشيء يبدعه: أنشأه وبدأه. والبدع: الشيء الذي يكون أولاً. وفي التنزيل:﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾[1]، أي: ما كنت أول من أرسل، قد أرسل قبلي رسل كثير، والبدعة: الحدث، وما ابتدع من الدين بعد الإكمال، وأكثر ما يستعمل المبتدع عرفاً في الذم[2].

والمراد بالبدعة اصطلاحاً: ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدلُّ عليه، فأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة، فكل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه فهو ضلالة، والدين منه براء، وسواء في ذلك مسائل الاعتقادات، أم الأعمال، أم الأقوال الظاهرة والباطنة[3].

ومن هنا يتضح الفرق بين التجديد في الدين والبدعة، فالتجديد يكون مستنداً لأحكام الشريعة، بل إن من ألزم معانيه إعادة تلك الأحكام إلى ما كانت عليه، وما كان فيه من إضافة فلابد أن ترجع لأصل شرعي، فكل ما أضيف وكان له أصل فليس ببدعة، ويكفي لكل جديد أن يكون أصله الشرعي درء المفاسد وتحصيل المصالح كما حدث في جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق[4].

---

(١) سورة الأحقاف: ٩.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (١/ ٢٠٩)، لسان العرب (٨/٦).

(٣) ينظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب (٢/٧٨١).

(٤) ينظر: تجديد الدين، محمد حسانين (ص: ٢٩).

ولأجل هذا كانت مقاصد الشريعة أحد أهم موارد الاجتهاد والتجديد، يقول العز بن عبدالسلام: «ومن تتبع مقاصد الشرع حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك، ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»[1].

فلا تقبل أي إضافة للدين بحجة أنها تجديد، إلا إن كان لها أصل ترجع إليه، وكانت موافقة لمقاصد الشريعة، أما غير ذلك من الابتداع دون الاتباع فهو بدعة وضلالة.

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٨٩/٢).

المبحث الخامس: معنى التجديد عند أدعيائه.

إن التجديد كسائر المصطلحات الأخرى قد يستعمل لفظه ولا يراد به معناه الشرعي الذي أثبتناه، لهذا ظهرت دعوات للتجديد كانت أقرب ما تكون للتغريب والطعن في أصول الدين وتفريغ الدين من محتواه، وهذه الدعوات لا تكون تجديداً حقيقة؛ حتى لو أطلق عليها أصحابها تجديداً، أو سميت بذلك.

والتجديد عند أدعيائه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم التجديد عند الغرب، وكان أحد أسباب تشويه دلالات التجديد أن ربط بينه وبين حركة التجديد الديني عند الغرب الذي ظهر في بيئة غير البيئة الإسلامية، لها ظروفها وأحكامها الخاصة.

وكانت حركة التجديد الديني في أوروبا بدأت على يد "مارتن لوثر" (١٤٨٣- ١٥٤٦م) في القرن السادس عشر الميلادي، حين شن حملة على صكوك الغفران، وعلى سلطة الكنيسة الكاثولكية الرومية، وسلطتها الانتهازية كما أسلفنا، ولكن الدلالات التي لازمت حركات الإصلاح المتوالية في الغرب هي ما يستحضره أدعياء التجديد، من ثورة على علماء الدين واتهامهم بالكهنوت، والتخلص من سيطرتهم على النصوص المقدسة تفسيراً وفهماً، لذلك حاول من يسمون بالمثقفين العرب ممن تربوا على الثقافة الغربية، وتشربوا بأفكار المستشرقين النزول لميادين أحكام الشريعة تفسيراً وبياناً وتحديداً، بغض النظر عن الظروف والوقائع المختلفة بين الحضارتين؛ بل إن مارتن لوثر نفسه كان قسيساً متديناً عالماً، فدعوته للإصلاح كانت لمحاربة ماطرأ على دينهم من الفساد، مما لا يقبله عقل ولا يقره نقل عندهم، صحيح أن دعوته كانت فيما بعد سبباً ضمن أسباب كثيرة لنشوء التيارات المعادية للتدين في أوروبا، والتي حاول ويحاول كثير من أدعياء التجديد استنباتها لدى المسلمين، ومن ثم فرض أفكار مستعارة ومواقف مستوردة بزعم التجديد والإصلاح.

والتجديد الديني عند أدعيائه يعني: إعادة النظر في التشريع الإسلامي كله دون قيد، وتطوير الشريعة لتطابق الحضارة الغربية، أو الاقتراب منها إلى أقصى ما تسمح به النصوص من تأويل على أقل تقدير[1].

---

(١) ينظر: الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين (ص: ٣٨).

وهذا المعنى البدعي شائع في كتابات أرباب التجديد البدعي في الإسلام، ويلزم منه إجراء تغيير في أصول الدين وفروعه، لتتوافق مع تغيرات قيم هذا العصر ومعطياته ومنطلقاته المستمدة من الثقافة الغربية المعاصرة التي هي نتاج تفكير بشري محض ليس للوحي المعصوم أثر فيه، إضافة إلى خليط رديء من تحريفات اليهود والنصارى ووثنية الرومان[1].

وهذا التجديد البدعي قد تختلف صوره وأشكاله، وقد تتفاوت درجات المنادين به قرباً من الدين أو بعداً عنه، وقد تتنوع مشاربهم وثقافاتهم، والتجديد الذي يتنادون به له خصائص تظهر لكل ذي لب منها:

١- إبعاد الدين عن الحياة، وهذا هو الهدف الذي من أجله تنادوا بالتجديد تارة وبالإصلاح تارة أخرى، وحقيقة قصدهم ومرادهم: نقض الدين من داخله؛ لأنه هو المؤثر الأول في حياة المسلمين، والذي يمنع قيام مخططاتهم، ولهذا يقول قائلهم: «إن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي، إنها الأساس الذي يكمن في عمق الشخصية العربية، وما لم نجد تفسيراً جديداً عصرياً للدين، وابتعاد الدين في بناء الإنسان العربي فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية»[2].

٢- الأخذ بالأساليب الغربية في مناهج دراسة التراث، وبالأخص في دراسة نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، بشبهة أن مناهج الأقدمين عفا عليها الزمن، وأنها لا تصلح للدراسة العلمية المقننة في العصر الحاضر؛ ولهذا استعيرت المناهج الغربية التي نشأت في ظروف معادية للدين لدراسة الدين الإسلامي، ولتفسير كلام الله تعالى، ويؤكد الجابري[3] في هذا الصدد أنه لا سبيل إلى التجديد إلا من داخل التراث نفسه، مع ضرورة الاستعانة بوسائل عصرنا المنهجية والمعرفية[4].

---

(١) ينظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد شاكر الشريف (ص: ٣٧).

(٢) مؤتمر المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (ص: ٨٢).

(٣) محمد عابد الجابري، كاتب ومفكر مغربي، ولد (١٩٣٦م)، كان ماركسياً بداية حياته، ثم تركها للتنظير ومحاولة تأصيل حداثة إسلامية، عمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط، من أبرز كتبه: رباعيته في نقد العقل العربي (ت: ٢٠١٠م).

(٤) ينظر: بنية العقل العربي (ص: ٥٦٨).

٣- عدم الاعتراف بالمصدر الإلهي للتشريع، والتعامل مع القران باعتباره نصاً قابلاً للنقد والرد، ومن ثم نزع القداسة عنه، وهذا وإن لم يصرح به جميعهم، فهو ما تدل عليه دراساتهم وأبحاثهم.

٤- الاستهانة بالتراث الإسلامي وإنتاج السلف في مختلف العلوم الإسلامية، والادعاء بأنه وليد عصره، محصور بوقته، ولا يمكن تطبيقه في العصور الحديثة؛ لأنهم يرون أن غالب الأحكام الشرعية من وضع الفقهاء والمحدثين وليست من الإسلام في شيء، وأن العلماء جعلوا أنفسهم وسائط بين الله والناس، والمسيطرين على العباد بمعرفتهم للشرع، وعلى الشرع بإشرافهم على صحته(١)، ويسمي محمد أركون(٢) تلك الأحكام "بالشريعة الوضعية"، ويتعجب كيف اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي(٣).

---

(١) ينظر: دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (ص: ١٩٧)، وينظر في هذا أيضاً كتاب: القرآن من الهجر إلى التفعيل، سامر الإسلامبولي، حيث ألفه خصيصاً لإثبات هذه الفكرة.

(٢) محمد أركون مفكر جزائري من أصل بربري، ولد (١٩٢٨م)، درس في الجزائر، ثم أكمل تعليمه في فرنسا، ودرّس في السوربون، وعمل مديراً لمعهد الدراسات العربية فيها، له مشاريع في نقد القرآن وتفسيره والفكر الإسلامي يؤلف بالفرنسية، (ت: ٢٠١٠م).

(٣) ينظر: تاريخية الفكر العربي والإسلامي (ص: ٢٩٦).

المبحث السادس: المراد بالتجديد في العلوم الشرعية.

المطلب الأول: معنى التجديد في العلوم الشرعية.

إن كثيراً ممن يحاول تأصيل معنى التجديد يفرق بين التجديد في الدين والفكر باعتبار أن الأول غير قابل للتجديد، بل لا يجوز فيه، أما الثاني فإنه عرضة للتغير بحسب العقول، وأنه لابد من التمييز بين المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله، وبين التدين أو علاقة الناس بالدين وفهمهم له، فهذا الذي يطرأ عليه التجديد.

ولعل هذا الفهم احتراز عن المعاني المغلوطة التي قد تلتبس بالتجديد، ولاستعمال مصطلح التجديد في الدين من قبل المدعين لتحريف الدين، وبما أننا أوضحنا في البداية أن التجديد يعني: إحياء الدين الذي اندرس في نفوس الناس وتطبيقه في واقع حياتهم، وما ينتج عنه من نهضة وإصلاح وتطور، فلا مشاحة أن نطلق مسمى "التجديد في الدين" دون أن نقيده بالفكر، أو التدين، بعد أن نكون قد ضبطنا معناه الاصطلاحي بما يتلاءم ويتناسب مع معناه اللغوي، سيما أن نص الحديث جاء صريحاً في هذا "يجدد لها دينها".

وتجديد العلوم الدينية في المقام الأول يعني: إحياءها، **ببيان مفاهيمها الصحيحة، وتنقيتها من البدع والدخيل، وربطها بواقع الناس**، وهذا يدخل على كل علم من العلوم الشرعية؛ إذ أن كلاً منها قد يدخل عليه الضعف، ببعد الناس عنها، والإعراض عن تعلمها وتطبيقها، كما قد دخل عليها من البدع والدخيل من الأفكار والتطبيقات ما دخل، كما أن الناس بحاجة لتوضيح تلك العلوم وربطها وتطبيقها بواقع حياتهم.

إن تجديد العلوم الشرعية ليس عملاً فردياً يقوم به شخص واحد، بل هو نتاج متراكم من إصلاحات المصلحين على مر الأزمان والعصور، إنه عمل يقوم به علماء الأمة، كلٌّ في مجال تخصصه، بحيث تصبح المحصلة أن تنقَّى تلك العلوم مما دخل عليها، ويعاد لها فهمها الصحيح.

كما أن تجديد الدين لا يعني تجديد العلوم الشرعية فحسب، بل هو أعم من ذلك، إنه تطبيق لتلك العلوم ومبادئها، وإصلاح يشمل كل ماله علاقة بالحياة في ضوء مقاصد الشريعة وأهدافها، «ولا يكفي لتجديد الدين في زمن من الأزمان إحياء العلوم الدينية، وبعث الولوع

باتباع الشريعة فحسب، بل يلزم إنشاء حركة شاملة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية»[1]، وبهذا تكون النهضة والإصلاح هما الثمرة الملموسة للتجديد.

ومن أمثلة التجديد في العلوم الشرعية: التجديد في العقيدة، وهذا يعني العودة بها إلى منابعها الصافية من الكتاب والسنة، وإحياءها في نفوس الناس، وتخليصها من الإضافات البشرية والمخترعات العقلية والأوهام الفلسفية. ولا يعني التجديد في العقيدة إضافة شيء غير ثابت بالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، أو تغيير ما نصت عليه النصوص الصريحة، أو الميل بها عن مرادها، ولو نظرنا إلى تاريخ تجديد العقيدة لوجدنا أن السلف الصالح من القرن الأول وما بعده قد عنوا أيما اعتناء بهذا الجانب.

فما فتئ علماء أهل السنة والجماعة منذ أن بدأت الأهواء والبدع بالظهور -في أواخر عهد الصحابة كبدع الخوارج والرافضة والقدرية- يواجهونها، ويحذرون منها، ويتكلمون في تبديع أشخاصها، ومناظرتهم، وإقامة الحجة عليهم، والتحذير من مجالستهم، وحين قويت الأهواء واشتد عودها، زادت عناية السلف بردها ومقاومتها، وتنوعت أساليبهم وتعددت مناهجهم، إيضاحاً للحق، وبياًنا للصواب، وحماية الدين[2].

ويمكننا أن نعرض هنا أهم صور تجديد العقيدة التي اتبعها أهل السنة والجماعة:

١- الحرص على اتباع طريقة الكتاب والسنة في تقرير مسائل العقيدة، والبعد عن الطرق الكلامية والجدالات الفلسفية التي أضلت كثيراً[3].

وفي هذا يقول عمر بن عبد العزيز: «السنة إنما سنها من علم ما جاء في خلافها من الزلل، ولهم كانوا على المنازعة والجدل أقدر منكم»[4].

ويقول شريح القاضي: «إن السنة قد سبقت قياسكم فاتبع ولا تبتدع، فإنك لن تضل ما

---

(١) موجز تاريخ التجديد (ص: ٧٨).

(٢) ينظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، ناصر العقل (ص: ٩).

(٣) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، عدنان أمامة (ص: ١٣٢).

(٤) الإبانة، ابن بطة العكبري (ص: ١٢٣).

أخذت بالأثر»[1].

٢- التحذير من أهل الأهواء والبدع، وبيان خطرهم وخطئهم.

وفي هذا يقول الإمام مالك بن أنس: «إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[2].

وقال الإمام أحمد: «لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام إلا في قلبه مرض»[3].

٣- تأليف الكتب التي تعتني ببيان العقيدة السليمة وتقريرها، والرد على كل مخالف ومبتدع، ومن تلك الكتب:

- كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ).
- الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ).
- السنة للخلال (ت: ٣١١هـ).
- شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي (ت: ٤١٨هـ).

وغيرها من الكتب والمناظرات التي عنيت بتنقية العقيدة وإبرازها، والرد على كل ضال مبتدع.

ولعل من استمرار مسيرة التجديد أن يعمل بما يلي:

- استمرار تنقية العقيدة من المقولات الكلامية والجدليات المنطقية التي حولتها إلى نظريات جامدة تميت القلب وتكل الفكر.
- الدفاع عن العقيدة في وجه الهجمات الشرسة التي تستهدف أصول دين المسلمين، وتشككهم بالإيمان بالله واليوم الآخر، بطرق مختلفة، وبتسميات عديدة.

---

(١) شرح السنة، البغوي (٢١٦/١).

(٢) المرجع السابق (٢١٧/١).

(٣) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر (٩٤١/٢).

- تركيز الاهتمام على الاتجاهات العقدية المعاصرة التي تهدد العقيدة الإسلامية في الصميم، كالمادية والعلمانية والوجودية والليبرالية، بدلاً من استمرار التركيز حول فِرق إسلامية ضعف حضورها اليوم إلى حدّ كبير، ولا تشكّل أولوية في سلّم الأولويات، ولا شك أن لكل مرحلة ملابساتها التي تدفعنا إلى أخذ العبرة من جهود سلفنا الصالح في إدراك الأولوية اليوم.

- ربطها بحياة الناس وبالواقع، فلا بد من إبراز أثر العقيدة الإسلامية على الفرد والمجتمع، في مختلف مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية؛ لأن الإيمان بالله وإن كان مطلوباً لذاته باعتباره حقيقة عليا، فإنه يطلب أيضاً لما يحدث في الحياة العملية للإنسان من آثار تنعكس عليها بالتوفيق والصلاح؛ إذ هو يصبغ هذه الحياة كلها بصبغته، ويضفي عليها من خيريته ما لا تناله أبداً بدونه[1].

---

(١) ينظر: ظاهرة التجديد في التاريخ الإسلامي، مقال: د. بشير عبد العال، موقع السبيل.

المطلب الثاني: ضوابط التجديد في العلوم الشرعية.

إن من أولى ما يحتاج إليه الباحثون في مجال العلوم الشرعية هو وضع ضوابط للتجديد الصحيح، للعلوم والأفكار؛ حتى يتميز الخبيث من الطيب، والغث من السمين، والصحيح من السقيم؛ ذلك أن دعوات التجديد للعلوم الشرعية كثيرة متنوعة، منها دعوات خيرة أهدافها صحيحة سليمة، فيها المصيب المحسن، وفيها من يخطئ تارات ويصيب أخرى، ومنها دعوات باطلة تتمسح في الدين وليست منه، ينتج عن اتباعها نقض عرى الدين، واتباع المبطلين؛ لذا كانت الضوابط للحكم على كل دعوة، وبيان كل فكرة، تقييماً وتصويباً.

كما أن هذه الأفكار والدعوات منها ما يختلف عن الفكر الإسلامي من حيث منطلقاتها وأهدافها، فهي قد انطلقت وترعرعت في عصور النهضة الأوروبية في أجواء معادية للدين ولفكرة الغيب عموماً، وهدفها عزل الدين عن الحياة؛ باعتباره خياراً شخصياً لا يمكن أن يتجاوز حدود مكان العبادة، فكان لابد من وضع ضوابط تغربل هذه الأفكار التي يتبناها بعض المسلمين لتجديد فكرنا الإسلامي.

وهذه الضوابط هي التي تحفظ علومنا الشرعية من الفوضى الفكرية التي قد تكون سبباً لفصل تلك العلوم عن مصادرها الإسلامية، وربطها بمناهج غريبة عنها، مما يؤدي لفصل الأجيال المسلمة عن دينها وتقويض مجتمعاتها.

ولعل أهم ضوابط التجديد في العلوم الشرعية ما يلي:

- تمييز ما يقبل التجديد والاجتهاد مما لا يقبل ذلك، فما أخبرنا الله تعالى به أو رسوله ﷺ من الأمور الغيبية بنصوص صحيحة صريحة لا تحتمل التأويل، ولا مجال للاجتهاد فيها، كصفاته ﷻ، وأصل خلق الإنسان، والجن، والملائكة، والبعث، والحساب، والجزاء، ووجود الجنة والنار وصفتهما، ومن الأمور الغيبية: الأمور المشاهدة التي غابت عنا بسبب تقدمها في الزمن، كقصص الأنبياء والرسل والأحداث في الأمم السابقة. فهذه لا يدخلها التجديد إلا بمعنى نفي الدخيل عنها، ورد ما أثير حولها من شبهات.

كما لا بد للمجدد من التفرقة بين الثوابت الدائمة والمتغيرات، فتغير الفتوى والأحكام له أسباب كثيرة أوضحها الفقهاء في مواضع كثيرة، منها ما أشار إليه الإمام ابن القيم في كتابه

"إعلام الموقعين" في فصل جعل عنوانه: «فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[1]، ولكن تلك المتغيرات كلها تقع تحت تغير المصالح والأعراف، وهو ما يمكن أن يكون متغيراً، أما الأحكام القائمة على نص فهي ثابتة أبداً، يقول الإمام ابن حزم[2] مؤكداً هذه الحقيقة: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً، في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى»[3].

- ألّا يؤدي التجديد إلى التصادم مع النصوص الشرعية أو الإخلال بها؛ لأن الأصل هو التمسك بالنصوص الشرعية، وعدم مخالفتها؛ لقوله ﷻ: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾[4]، وقوله ﷻ: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾[5]، فأي تجديد يتعارض مع النصوص الشرعية القطعية لا اعتبار له، كالتجديد الذي يبيح الربا، ويلغي الحجاب الشرعي للمرأة، ويستنكر إقامة الحدود الشرعية.

- ألّا يكون التجديد بما صرح العلماء برده وعدم اعتباره، فلا اعتبار لتجديد يتبنى آراء المعتزلة، أو الباطنية، أو غيرهم من الفرق التي رد عليها علماء الإسلام، وبينوا فساد أصولها.

- أن يراعي المجدد القواعد العامة في الإفتاء والاجتهاد، فلا يجوز أن يتتبع رخص المذاهب وزلل العلماء، ونقصد برخص المذاهب: الأخذ بالأهون والأسهل من كل مذهب وإن كان دليله ضعيفاً.

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٤٢٥).

(٢) أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الفقيه الحافظ، المتكلم، الأديب، الوزير الظاهري، صاحب التصانيف، مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، (ت: ٤٥٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨/٢١١).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٥/٧٧١).

(٤) المائدة: ٩٢.

(٥) الحشر: ٧.

كما لا يكون التجديد ملفقاً بين المذاهب، والمراد بالتلفيق بين المذاهب: أخذ صحة الفعل من مذهبين معاً بعد الحكم ببطلانه على كل واحد منهما بمفرده في المسألة الواحدة، كالنكاح بلا ولي ولا شهود، فإن النكاح بلا ولي صحيح عند الحنفية، والنكاح بلا شهود صحيح عند المالكية، فإن صحة النكاح حينئذ ملفقة من المذهبين معاً، لكنه باطل عند كل مذهب على حدة[1].

- ألا يكون التجديد مستمداً من الآراء الشاذة والأقوال الضعيفة، وتتبع الموضوعات، ونقل الآثار من غير مظانِّ صحتها، مما ينتج عنه فكر شاذٌّ متتبع لكل سقيم من المنقولات والآراء، بل اعتماده في فهم الدين والسعي لإحيائه، على نصوص صحيحة موثقة معتمدة من القرآن والسنة وصحيح الآثار.

- الأخذ بمناهج المسلمين التي أقاموا عليها دراساتهم ومؤلفاتهم في العلوم الشرعية، وألا تستبدل بمناهج مقطوعة الصلة بتلك العلوم، بل مقطوعة الصلة بالإيمان بالله تعالى ورسله وكتبه.

- ومن ضوابط التجديد في العلوم الشرعية أيضا أن تفهم النصوص في حدود المعاني التي فهمها السلف من الصحابة والتابعين ومن تبع نهجهم من العصور التالية، ولا يعني ذلك جمود معاني القرآن على التراث المنقول عن السلف؛ إذ إن معاني القرآن يمكن أن تتسع وتستوعب معاني جديدة بحسب اتساع المعارف والتجارب البشرية المتراكمة، لكن اتساع معاني القرآن ينبغي أن يكون أساسه ما فهمه السلف من المعاني، ولا يكون مناقضاً ومخالفاً لها. فتظل معاني السلف للنصوص هي الأصل والمحور الذي يتسع وينساح لكل جديد من علوم ومعارف[2]، وسيأتي بيان هذا مفصلاً في المبحث القادم.

---

(١) ينظر: البحر المحيط، الزركشي (٦ /٣٢٥-٣٢٦)، الموسوعة الفقهية (١٣/٢٩٣).

(٢) ينظر في تلك الضوابط: تجديد الدين، محمد حسانين (ص٧٧-١٠٣)، تجديد الدين: مفهومه، وضوابطه، وآثاره، محمد العلي (ص: ٥٥-٦٩).

المبحث السابع: مفهوم التجديد في التفسير.

المطلب الأول: معنى التجديد في التفسير.

إن الأمة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون للعودة إلى القرآن الكريم قراءة وتدبراً واستنباطاً؛ من أجل استئناف مسيرتها للاستخلاف في الأرض، وتقويم ما ظهر من اعوجاج وتحريف في الفهم والسلوك، ولأن القرآن الكريم مصدرها الأول في التشريع والمعرفة والأخلاق، صار التجديد في تفسيره وبيانه أمراً ضرورياً، يفرض نفسه بإلحاح، وما أصاب الأمة من وهن وضعف في أمورها الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، ما هو في الحقيقة إلا بسبب الإعراض عن فهم الدين فهماً صحيحاً كما فهمه الرعيل الأول؛ وبخاصة فهم نصوص الشريعة قرآناً وسنة.

وتعظم الحاجة للتجديد في التفسير كلما سقمت أفهام من يتصدى له، أو ابتعد به عن غير مقاصده، حتى صار تفسير القرآن الكريم منبراً للدفاع عن المذاهب العقدية أو الفقهية بحسب اتجاهات من يفسره، أو لاستعراض أنواع من المعارف المختلفة والمتناقضة أحياناً، والزعم بأنها مما تحتمله الألفاظ القرآنية، مما أبعد التفسير عن مسماه بكونه بياناً لمعاني القرآن، كما أبعده عن مقاصد القرآن وغاياته العقدية والتربوية الحقة.

كما أن اقتصار بعض المفسرين على فهم المعاني الجزئية للمفردات، دون ربطها بالمعاني الكلية للآيات، وإثارتهم القضايا الفقهية والنحوية والتوسع في خلافاتها جعل التفسير يكاد يكون من علوم الخواص، وأبعده أن يستفيد منه عموم الناس في مجالس الوعظ والإرشاد.

وازدادت الحاجة للتجديد في التفسير لما كثرت الدعوات الباطلة لإعادة النظر في التراث التفسيري، وكان الهدف منها عزل فهم الأمة عن أفهام السابقين، وقطع كل صلة بكتب الأقدمين، والزعم بأن لكل عصر تفسيراً وفهماً لا ينبغي نقله لغيره، فكانت الحاجة للتجديد المنضبط؛ حتى لا يدعي كل ذي هوى أنه صاحب فكر وتجديد، وحتى لا تترك الساحة خالية للمتربصين بالدين، يملؤونها فهماً سقيماً وانحرافاً عن الدين عظيماً.

وقبل أن نعرض لمعنى "التجديد في التفسير" نعرج على معنى التفسير:

تدور مادة "**فسر**" في لغة العرب على معنى: البيان والكشف والوضوح، قال ابن فارس:

«الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه»[1].

وعرف في الاصطلاح بتعريفات عدة، أختار منها تعريف ابن جزي[2]، قال: «معنى التفسير: شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه»[3]، ويرى الشيخ مساعد الطيار الاقتصار في تعريفه على ما أفاده معناه اللغوي فيقول: «التفسير: إنما هو شرح وبيان للقرآن الكريم»[4].

غير أننا في مجال التجديد في التفسير لا يمكننا قصر التجديد في التفسير على تجديد شرح وبيان معاني القرآن الكريم؛ إذاً لحجرنا واسعاً، بل التجديد لابد أن يشمل كل ما يستفاد من القرآن الكريم، سواء كان معنى مباشراً، أو تدبراً، أو استنباطاً.

ومعنى التجديد في التفسير لا يختلف عن معنى التجديد في الدين بمحاوره المذكورة آنفاً، إلا بإضافة التفسير إليه، مع تنوع العبارات تنوعَ تعدد لا تضاد.

فالتجديد في التفسير يعني: إحياء معاني القرآن الكريم، ببيانها للناس، ونفي كل دخيل عنها، واستلهام آياته وهدايته في كل ما يعترض حياتنا، وما يمس العقيدة والأخلاق، أو يدخل في بناء مجتمعاتنا، وسياساتنا واقتصادنا، بما يكشف وفاء القرآن بحاجة البشرية[5].

والتجديد في التفسير لا يعني أن نأتي بتفسير لم يسبق إليه سابق مما يترتب عليه إلغاء التفسير السابق، بمعان جديدة للكلمات، أو اختلاف الأحكام، فإن هذا لا يعد من العلم في فتيل ولا قطمير، وإنما هو من هدم ما بناه الأقدمون، بل يقصد منه مواكبة التفسير لحاجات العصر وإصلاحها؛ بحيث لا يغدو التفسير حبيس الأوراق والكتب، وإنما ينطلق لإصلاح واقع

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: فسر (٥٠٤/٤).

(٢) أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي، مفسر، حافظ، فقيه، أصولي، أديب، صنف في فنون شتى من مصنفاته: التسهيل لعلوم التنزيل، والقوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، وغيرها، قتل مجاهدًا في وقعة الكائنة في طريف سنة (٧٤١هـ)، ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري (٨٣/٢)، طبقات المفسرين، الداودي (٨٥/٢).

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل (٦/١).

(٤) مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر (ص: ٦٤) .

(٥) ينظر: اتجاهات التجديد في مصر في العصر الحديث، إبراهيم الشريف (ص: ٨٩).

الناس، وتلبية حاجاتهم الدينية والنفسية[1].

ولابد أن يكون التجديد في التفسير منضبطاً بالضوابط العلمية، ملتزماً بالأسس المنهجية، قائماً على الإبداع والتحسين والجدة، والاستفادة من العلوم والمعارف والثقافات المعاصرة، وتوسيع أبعاد معاني الآيات القرآنية، وإحسانِ تنزيلها على الواقع الذي تعيشه الأمة، والعمل على حل مشكلات الأمة على هدي حقائق القرآن الكريم.

ولا نعني بالتجديد الخروج على القواعد والضوابط والأسس العلمية المنهجية، والانفلات والفوضى، والقول في القرآن بدون علم، وتحريف معاني الآيات ودلالاتها، لتوافق أهواء هؤلاء، وتتفق مع مقررات الغربيين أو الشرقيين، المخالفة لكتاب الله[2].

والتجديد في التفسير يستلزم تجديد الفهم لمعاني ألفاظ الكتاب العزيز، ويقصد بتجديد الفهم إرجاع المعنى الذي استفيد من النص -وهو غير صواب- إلى وجهه الصواب، حتى كأنه كما كان أول مرة جديداً لم يطرأ عليه تغيير[3] ، أي العودة بالتفسير إلى انطلاقته الاجتهادية الأولى، إلى حريته المنضبطة بالمنهج الذي كان عليه سلفنا الصالح، واستقلال النظر في الآيات بالرجوع إلى المصادر والطرائق التي سار عليها الصحابة والتابعون وأتباع التابعين في التفسير، والبعد عن قيود لا يصح تقييده بها، مما يؤدي لتكوين ملكة التفسير، وتخريج مجتهدين في علم التفسير، يستطيعون أن يقوموا بتفسيره وفق المنهج الإجمالي الذي كان عليه سلف الأمة دون خروج عنه؛ لأن هذا منهج قطعي لا يستطيع أحد أن يتفلت عليه أو يخرج منه[4].

لقد سبق وبينت أن التجديد في الدين هو: **إصلاح حال الأمة بإحياء ما اندرس من الدين، ونفي كل دخيل عنه، وتطبيقه في جميع مجالات الحياة.**

وعلم التفسير هو أحد علوم الدين، ومن ثم يمكن فهم معنى التجديد في التفسير حسب

---

(١) ينظر: التجديد في التفسير مادة ومنهاجاً، بحث مقدم لمؤتمر التجديد في العلوم الإسلامية، جامعة المنيا، مصر، ٢٠٠٥ من ٥ إلى ٧ مارس.

(٢) ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح الدين الخالدي (ص: ٤٥).

(٣) ينظر: القرآن الكريم والدراسة المصطلحية (ص: ٢١).

(٤) الشريف حاتم العوني، من محاضرة بعنوان: التجديد في التفسير، عقدها مركز تفسير للدراسات القرآنية في (١٤٢٤/٢/٢٤هـ).

محاور التعريف الأول كما يلي:

- محور الإحياء يعني في التفسير: إحياء معاني القرآن الكريم، وهديه، وأحكامه في نفوس المسلمين، وبعث حب تعلم التفسير وتعليمه، وتوضيح معاني كلماته ومفرداته، والحث على تدبره، والعمل على تكوين ملكة التفسير لدى طلبة العلم، حتى تؤلف الكتب، وتوضع البرامج خدمة لهذا العلم.

- محور التنقية والنفي يعني: مبادرة العلماء في هذا الفن بنفي كل دخيل على التفسير من أحاديث موضوعة، وإسرائيليات، وتأويلات باطلة، وأقوال شاذة، وتفسيرات غريبة، ومناهج فاسدة عن التفسير، يشمل هذا كل دخيل في التفسير قديماً أو حديثاً، حيث تكاثر في هذا العصر القائلون على الله بغير علم، ممن تصدوا لتأويل كلام الله وتفسيره حسب الأهواء الباطلة، والمناهج المستوردة.

ومن أجل تمام التنقية لابد من وضع الضوابط للتجديد، وتفعيل علم أصول التفسير، حتى لا يتكلم في التفسير من ليس من أهله، ولا يزعم التجديد من لم يتأهل لذلك.

- أما تطبيقه فهو الثمرة الحقيقة لتجديد التفسير؛ حيث يصبح هدي القرآن وأحكامه وآدابه هي الدستور لحياة المسلمين، والمصدر لجميع تشريعاتهم ومعاملاتهم، ولا يتم هذا إلا بتوضيح موقف القرآن من القضايا المعاصرة، والمعاملات العصرية، لكي يستلهم المسلمون هديه في كل مجالات حياتهم الفكرية والعلمية والتربوية والاقتصادية.

عندئذ يكون التجديد في التفسير مرادفاً للتجديد في الدين؛ لاشتمال كتاب الله ﷻ على كل العلوم من عقيدة وفقه وأخلاق وسياسة واقتصاد، التي إن صلح فهم المسلمين لها صلحت حياتهم، وازداد تمسكهم بدينهم؛ ولهذا كانت الهجمة شرسة، والغارة مستمرة على هذا العلم بحجة تجديده، وتطبيق المناهج العصرية عليه؛ للطعن في الدين وإزاحته من هذا الباب: ﴿ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

---

(١) سورة يوسف: ٢١.

المطلب الثاني: ما يقع عليه التجديد في التفسير.

سبق أن بينت آنفاً معنى التجديد في التفسير والمحاور التي يرتكز عليها، ولأننا أسلفنا في ضوابط التجديد في العلوم الشرعية أنه لابد من التمييز بين ما يقبل التجديد في العلوم الشرعية وما لا يقبل ذلك، كان لابد من بيان ما يقع عليه التجديد في التفسير، ويمكن قبول التجديد فيه.

والتفسير فيه آثار منقولة، وروايات مأثورة، ومعان لغوية، واجتهادات من المفسرين، كما يتضمن أخباراً غيبية، وأحاديث مرفوعة، فأيها يقبل التجديد فيه؟

ولأن التجديد لا يعني مطلق الإتيان بما لم يسبق، بل هو إحياء، وتنقية، وعودة بالشيء إلى ما كان عليه قبل أن يخلق، فإنه يمكن تفصيل التجديد في التفسير حسب ما يأتي:

١. ما ورد في التفسير مرفوعاً إلى الرسول ﷺ، ولعلنا هنا نذكر نوعين مما يرد مرفوعاً إلى النبي ﷺ في التفسير: أولهما: كل إفادة يستفيدها المفسر من السنة التي هي ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير في بيان القرآن وتفسيره، وهذه الإفادة من عمل المفسر واجتهاده في الغالب؛ لأن السنة تعد أحد أهم مصادر التفسير التي يبحث المفسر فيها عن بيان القرآن، «فلا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً، وفيه أمور كلية، فلا محيص من النظر في بيانه»[1].

ومن الأمثلة على ذلك: ما أورده الطبري عند تفسير قوله ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾[2]، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي ﷺ: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنى، أدركه ذلك لامحالة، فزنى العينين النظر، وزنى اللسان المنطق، والنفس تتمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[3].

ثانيهما: التفسير النبوي، ونقصد به: كل قولٍ أو فعلٍ صدر عن النبي ﷺ صريحاً في تفسير

---

(١) الموافقات، الشاطبي (١٨٣/٤).

(٢) النجم: ٣٢.

(٣) تفسير الطبري (٦٥٦٦/٢٧). والحديث أخرجه البخاري، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج (٥٨٨٩)، ومسلم، كتاب القدر، إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنى (٢٦٥٧).

آية ببيان معنى أو حكم فيها، سواء سأله عنه الصحابة أم ابتدأهم ﷺ به[1].

ومن الأمثلة على ذلك ما أخرجه الشيخان عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[2] عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله ﷺ فذكرت له ذلك، فقال: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار»[3].

وما أخرجه البخاري في صحيحه، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[4] شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[5]»[6].

فالنوع الأول: يدخل في ربط القرآن بالسنة النبوية، وهو باب من الخير عظيم، وكما أسلفنا هو من اجتهاد المفسر سواء كان من الصحابة أو التابعين أو ممن بعدهم من المفسرين إلى زمننا، وقد ذكر أئمة الحديث في كتبهم كثيراً من كلام الرسول ﷺ منه ما يصلح أن يكون تفسيراً، ومنه ما يتعلق بالآية من كلامه أو فعله لأدنى سبب، وأدرجوها في كتاب التفسير.

وهذا النوع لا يزال بالإمكان إضافات جديدة فيه لربط القرآن بالسنة؛ إذ إنها أحد أهم مصادر تفسير القرآن، كما أنه لا يلزم من اجتهاد أحد بتفسير القرآن بالسنة أن يقصر تفسير الآية عليه، ولا يتعدى عنه إلى غيره، فالتجديد هنا يكون بالإحياء والبيان لنشر كلام الله وسنة رسوله ﷺ بين الناس، وبالتنقية لما في بعض كتب التفسير؛ حيث إن بعض المفسرين كحاطب ليل لا يفرق بين الصحيح والضعيف، والشاذ والمعلل، فمن فسر القرآن بكل ما يروى من

---

(١) ينظر: التفسير بالسنة بحث لمساعد الطيار في موقعه www.attyyar.net بتاريخ: ٣٠/ ٣/ ١٤٣٣هـ.

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: (وكلوا واشربوا حتى يتبين ..)، برقم (١٨١٧)، ومسلم في كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، برقم (١٠٩٠).

(٤) الأنعام: ٨٢.

(٥) لقمان: ١٣.

(٦) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، حديث (١٢٤)، (١/١١٤).

الأحاديث دون تمييز بين صحيحها وضعيفها وموضوعها، فقد قال على الله وعلى رسوله ﷺ بغير علم.

كما يكون التجديد بالترجيح بين الروايات المختلفة أو التوفيق بينها استناداً لصحيح السنة، ويكون بربط القرآن والسنة بواقع المسلمين، والكشف عن وفائها لحاجياتهم ومواكبتها لأحكام معاملاتهم في كل زمان ومكان.

أما النوع الثاني: فهو ما فسره الرسول ﷺ لأصحابه، و «لم يكن الرسول ﷺ يطنب في تفسير الآية أو يخرج إلى ما لا فائدة في معرفته ولا ثمرة في إدراكه، فكان جل تفسيره بياناً لمجمل، أو توضيحاً لمشكل، أو تخصيصاً لعام، أو تقييداً لمطلق، أو بياناً لمعنى لفظ أو متعلقه»[1]، وهذا النوع منه ما يقبل التجديد واجتهاد المفسر، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، فبيان الرسول المنصوص عليه لا ينافي تدبر الآيات، والتفكر فيها، والغوص في معانيها لاستنباط وجوه جديدة من البيان، بدلالة ختم الآية بقوله: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، كما أن النظر في التفسير النبوي، واستنطاق الأمثلة التفسيرية فيه يفيد في جوانب عدة، فطريقة التفسير النبوي أصل معتمد في التفسير، فإذا ورد عنه تعميم للفظ، أو تفسير بمثالٍ، أو غير ذلك، حكم بصحة هذه الأساليب التفسيرية في التفسير، وأنها في المجال الذي يمكن الاقتداء به والقياس عليه، كتفسيره ﷺ للقوة بالرمي[3]، كما أنه يفيد في بيان صحة بعض الأساليب التي اعتمدها المفسرون من السلف، ثم إن هذا يفيد في تصحيح بعض مرويات السلف التي جاءت مخالفة للعبارة النبوية في التفسير، ذلك أن تحرير هذه الأساليب في التفسير النبوي يبين مدى احتمال النص لغير عبارة النبي ﷺ، وهذه من أبواب تجديد هذا العلم وإحيائه.

ومن التفسير النبوي ما لا يقبل القياس عليه، فلا يقبل التجديد حينئذ، كبيانه ﷺ لحكم شرعي أو أمر غيبي، فلا يمكن هنا قياس أمثلة مشابهة أو استنباط أسلوب تفسيري؛ لأن المجال

---

(١) بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد الرومي (ص: ١٩).

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) عند تفسيره ﷺ لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ينظر: تفسير الطبري (٣٢/١٤).

في هذا ليس مفتوحاً بحيث يمكن الاستنباط منه، بل هو محدد لبيان حكم شرعي أو أمر غيبي، ولذا يقف المفسر عند النص ولا يمكنه تجاوزه[1]، ولا يدخله التجديد هنا إلا من باب التنقية، خصوصاً في التفاسير الواردة عن الرسول المتعلقة بالأمور الغيبية؛ حيث النظر لصحة الحديث أولاً قبل الجزم بجعله تفسيراً للآية، وفي كتب التفسير من ذلك الشيء الكثير الذي يحتاج للتنقية والتمحيص.

٢. ماله حكم الرفع: كأسباب النزول، والقول بالنسخ، وما نقل عن الصحابة مما ليس للاجتهاد واللغة مكان فيه، وهذه مازال للتجديد مكان مهم فيها بالترجيح بين الروايات أو التوفيق بينها، وبين ما يقع على الآية وما يدخل في أحد أنواعها، وشرح صيغ هذه العبارات ومقصود الصحابة منها، وبيان صحيح الروايات من سقيمها، أما ما ينقل عن الصحابة من أمور الغيب وأخبار السابقين فباب التجديد فيها واسع جمعاً ودراسة وتأصيلاً وتنقية وتصحيحاً.

٣. التفسير اللغوي: اللغة العربية أحد أهم مصادر تفسير القرآن الكريم، ونقصد بالتفسير اللغوي هنا المعنى المباشر للكلمة والمفردة، وفي هذا عن الصحابة والتابعين مرويات كثيرة في كتب التفسير، وهي حجة من وجهين: أنهم أهل اللغة وأعرف بدلالتها، ولأن أقوال السلف حجة على غيرهم، فما ورد عن هؤلاء السلف من تفسير ألفاظ القرآن الكريم، أو فهمهم له فإنه جار على لغة العرب[2]، وهو حجة يجب الاحتكام إليه، ولا يصح رده، أو الاعتراض عليه[3]، فهل يمكن دخول التجديد في التفسير في جانبه اللغوي؟

إذا أريد بالتجديد هنا النظر في المحتملات اللغوية من كلام الصحابة والتابعين بما يظهر للمجدد من دلالة في السياق أو التركيب أو غيره، فهذا مقبول، بل ويعدُّ من باب تعدد المعاني للقرآن الكريم، خصوصاً أنه وردت عن السلف آثار متعددة في تفسير القرآن منها ما يحمل

---

(١) التفسير بالسنة، مساعد الطيار، بحث سابق.

(٢) وهذا التحرير له علاقة بزمن الاحتجاج اللغوي، وأن الصحابة والتابعين كانوا في عصر الاحتجاج، وأتباع التابعين كانوا معاصرين للطبقة الأولى من اللغويين، وأقل أحوالهم أن يكونوا نقلة للغة كاللغويين. ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار (٥٦٠-٥٦٢).

(٣) ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٥٦٣).

على التعدد، ومنها ما يمكن حمل الآية عليه وإن كان معناه اللغوي يختلف اختلاف تباين، ومنها ما لا تقبل الآية إلا واحداً منها.

واحتمال النص لأكثر من معنى أمر يرد في القرآن الكريم، وهو أحد الأوجه التي تجعل تفسيره قابلاً للتجديد، ولما أرسل علي بن أبي طالب ابن عباس للخوارج ليجادلهم، قال له: «اذهب إليهم، ولا تخاصمهم بالقرآن فإنه ذو وجوه»[1]، ونقل عن أبي الدرداء قوله: «إنك لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً»[2].

ولا يعنينا هنا أن نحكم على ذينك الأثرين صحة أو ضعفاً؛ لأن واقع اختلاف السلف في القرآن وما نقل عن بعضهم بجواز احتمال الآيات لأكثر من معنى[3]، يؤيد أن القرآن ذو وجوه.

ووجه التجديد فيما ينقل عن السلف من المعاني اللغوية يكون ببيان تلك الاحتمالات، ومدى احتمال النص لها جميعاً، أو ترجيح أحدها عند تعذر الاجتماع أو التوفيق بين الأقوال، فتصنيف تلك الأقوال، وبيان أوجه اتفاقها واختلافها، واطراح مالا يصح منها، وإعمال الفكر في إنضاج هذا النوع من الاختلاف اللغوي وضبطه، من أوجه تجديد التفسير وتقريبه للناس، وترغيبهم للنظر فيه وتعلمه.

بقيت هنا مسألة: هل يصح الإتيان بمعان لغوية لم ترد عن الصحابة، سواء نقل عنهم قول في الآية أم لم ينقل، وتفصيل ذلك:

أنه فيما لم يكن فيه إجماع من المفسرين، ونقل فيه عن الصحابة معنى أو عدة معان، وجاء من فسر أو حمل الآية على محمل لغوي صحيح لا يبطل أقوالهم كان ذلك صحيحاً، وفي هذا يقول الشوكاني[4]:

---

(١) عزاه السيوطي لابن سعد في الطبقات، ينظر: معترك الأقران (ص: ٣٨٨).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٢٥٥/١١)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٤٢/٦).

(٣) فقد نقل عن بعضهم جمع الأقوال دون تخطئة أحدها، كما جمع سعيد بن جبير الأقوال في الكوثر وردها إلى كونه "الخير الذي أعطاه الله لرسوله ﷺ". ينظر: الطبري (٣٢١/٣٠)، وقال سفيان بن عيينة: «ليس في تفسير القرآن اختلاف إذا صح القول في ذلك». أخرجه سعيد بن منصور (٣١٢/٥).

(٤) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني، ولد (١١٧٣هـ)، في بلدة شوكان، ولها ينسب، فقيه أصولي مفسر، من مصنفاته: نيل الأوطار، وتحفة الذاكرين، وفتح القدير، (ت: ١٢٥٠هـ). ينظر: الأعلام (١٩٠/٧).

«وكثيرا ما يقتصر الصحابي ومن بعده من السلف على وجه واحد مما يقتضيه النظم القرآني باعتبار المعنى اللغوي، ومعلوم أن ذلك لا يستلزم إهمال سائر المعاني التي تفيدها اللغة العربية، ولا إهمال ما يستفاد من العلوم التي تتبيّن بها دقائق العربية وأسرارها كعلم المعاني والبيان، فإن التفسير بذلك هو تفسير باللغة، لا تفسير بمحض الرأي المنهيّ عنه»[(١)].

كما أن فهم القرآن لا يقتصر على جيل دون آخر، لذا لم يقتصر التابعون على ما بلغهم فيه من الصحابة، ولا اقتصر تابعو التابعين على ما وردهم من الصحابة والتابعين[(٢)]. أما ما لم يرد فيه عنهم تفسير لغوي وهو كثير كما قال الشوكاني: «وأحياناً لا يتيسر في كل تركيب من التراكيب القرآنية تفسير ثابت عن السلف، بل قد يخلو عن ذلك كثير من القرآن»[(٣)]، فهذا الذي يكون فيه باب الاجتهاد مفتوحاً لبيان معناه، وفق ضوابط التفسير باللغة[(٤)].

فالعبرة في المعنى الجديد ألا يبطل أو يناقض ما جاء عن السلف، وأن يكون المعنى المفسر به صحيحاً، يحتمله السياق، وألا يقصر المعنى على المعنى الجديد دون غيره[(٥)].

وفي طريقة جيدة لتكوين ملكة التفسير، ولتلمس طريق التجديد في التفسير، فإن الوصول للدلالة اللغوية، وفهمها وفق معناها في لغة العرب، من أول الخطوات البحثية للتفسير؛ لأن الإدراك الدقيق للمعنى اللغوي للكلمة هو الأداة الصحيحة لمعرفة الصواب في معناها، ومفتاح مهم من مفاتيح الترجيح، ولا يظن ظان بأن هذا الباب -باب التفسير باللغة- قد أغلق الاجتهاد والبحث فيه، فكما أسلفنا كثير من الكلمات لم ينقل عن السلف تفسيرها، وكثير منها وقع الاختلاف بينهم فيها، وهذا كله يوجب على المفسر المجدد الترجيح بين أقوالهم بالدليل أو البحث الدقيق عن معنى كلمة ما، وهذا يدل على أن الاجتهاد في باب تفسير اللفظة اللغوية مازال فيه مجال للاجتهاد[(٦)].

---

(١) فتح القدير (١/ ١٤).

(٢) ينظر: أضواء البيان، الشنقيطي (٣/١٢٤).

(٣) فتح القدير (١/ ١٤)

(٤) والتي سنتكلم عنها في ضوابط المنهج بإذن الله.

(٥) ينظر: التبيان في أقسام القرآن، ابن القيم (ص: ٥١).

(٦) ينظر: تكوين ملكة التفسير، الشريف حاتم الشريف (٢٣-٢٤) بتصرف يسير.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن عبارة "القرآن حمال أوجه" يستخدمها أدعياء التجديد، لنقض أقوال السلف، ومخالفة إجماع الأمة، والإتيان بما لا يصح شرعاً ولا لغة، وسبقهم بهذا فرق انحرفت قبلهم، فحمّلوا كلام الله مالا يحتمل؛ استدلالاً لمذاهبهم، وانتصاراً لعقائدهم، وهذا الاستخدام لتلك العبارة في تجويز كل ما يحتمل، مرفوض منهجاً؛ إذ إن احتمال النص لأوجه سبق أن بينا شروطه، ولا يجوز أصلاً قبل هذا تحميل النص خلاف مقاصده الأساسية من هداية البشر وإصلاحهم، فكيف بمن يحمله عقائد فاسدة وأهواء مبتدعة: ﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[1].

٤. الاستنباطات: كثير مما في كتب التفسير استنباط من معاني الآيات، والاستنباط: ربط كلام له معنى بمدلول الآية، بأي نوع من أنواع الربط، كأن يكون بدلالة إشارة أو دلالة مفهوم أو غيرها[2].

فالاستنباط يختص بما وراء اللفظ من المعاني الزائدة، والمعاني المأخوذة بالاستنباط أكثر وأغنى من معاني الألفاظ المباشرة، بل إن من أحكام الحوادث ما لا يعرَفُ بالنصِّ وإنما بالاستنباط، وكم من سِرٍّ وحُكمٍ نَبَّهت عليهما الإشارة، ولم تبينهما العبارة، وليس كل حكم يؤخذ من اللفظ، بل أكثرها تؤخذ من جهة المعاني والاستنباط من النصوص[3].

والاستنباط باب من أبواب فهم كلام الله عظيم، وقد يكون الاستنباط استنباط حكم فقهي أو أدب تشريعي عام، أو يكون استنباط أدب أخلاقي في معاملة الناس، أو فوائد تربوية تتعلق بتزكية النفوس[4]، أو غير ذلك من أنواع الاستنباطات.

ولذا كان التجديد في الاستنباط باباً عظيماً، وهو ما يجعل الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان.

---

(١) سورة الرعد: ١٦.

(٢) ينظر: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر (ص: ١٦١).

(٣) ينظر: الموافقات (٤/٢٠٢)، منهج الاستنباط من القرآن الكريم، فهد الوهبي (ص: ٥٩).

(٤) ينظر: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر (ص: ١٦١).

ولصِحَّة الاستنباط **شروطٌ** تعرَّض لها عددٌ من الأئمة كابن تيمية[1] وابن القيم والشاطبي[2]، وإن كانوا قد ساقوها في شروط صحة التفسير الإشاري إلا أنها يصح تنزيلها على كل معنى مستحدث أو مستنبط، يقول ابن القيم: «وهذا -أي التفسير على الإشارة والقياس- لا بأس به بأربعة شرائط:

١- أن لا يناقض معنى الآية.

٢- وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه.

٣- وأن يكون في اللفظ إشعار به.

٤- وأن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنباطاً حسناً»[3].

وقال الشاطبي: «كون الباطن هو المراد من الخطاب يشترط فيه شرطان: أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. والثاني: أن يكون له شاهدٌ نصَّاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض»[4].

فعدم مناقضة معنى الآية: لأنه تابعٌ لها، مبنيٌّ عليها، فإذا عاد على معنى الآية بالنقض لم يعد استنباطاً منها، وانقطعت صلته بها، وفي هذا يقول ابن القيم: «والمقصود بالأقيسة والاستنباطات فهم المنقول لا تخطئته»[5].

---

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، ولد سنة (٦٦١هـ)، إمام علم عالم، فقيه مجتهد، برع في جميع العلوم الشرعية وما يتعلق بها، من تصانيفه: العقيدة الحموية، والواسطية، والتدمرية، واقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام، وغيرها كثير، أوذي كثيراً بسبب تمسكه بعقيدة السلف الصالح، (ت: ٧٢٨هـ) محبوساً بقلعة الشام. ينظر: البداية والنهاية (١٤ /١٣٥)، الدرر الكامنة، ابن حجر (١/١٦٨).

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي، أصولي بارع، مفسر محدث لغوي، له عدة مؤلفات نافعة منها: الموافقات، والاعتصام، وأصول النحو، والمقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية. (ت: ٧٩٠ هـ). ينظر: معجم المؤلفين (١/١١٨)، الأعلام (١/٧٥).

(٣) التبيان في أقسام القرآن (ص: ١٠٥).

(٤) الموافقات (٤/٢٣١- ٢٣٢).

(٥) بدائع الفوائد (٤/٩٨٥).

وشرط القبول الثاني: أن يكون معنىً صحيحاً في نفسه، وما ليس كذلك لا يَصِحُّ منفرداً بنفسه، فضلاً عن أن يُزعَم ارتباطه بآي من كتاب الله ﷻ، قال القرطبي[1]: «من قال في القرآن بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول، فهو مخطئ، ومن استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح»[2].

أما في أن يكون في اللفظ إشعار به: فيدخل في تنبيهه وإشارته ومعاني معانيه، ويتبع هذا موافقة المعنى المستنبَط للعربية، وعدمُ خروجه عن لسان العرب وسَنَنِها في كلامها، قال الشاطبي: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية»[3]، وقال: «كلُّ معنىً مستنبط من القرآن غيرِ جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء؛ لا مِمَّا يُستَفاد منه، ولا مِمَّا يُستَفاد به، ومن ادَّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»[4]؛ وذلك الاشتراط ليتمكن المفسر من علم وجه دلالة اللفظ وإشارته على المعنى المستنبَط منه؛ إذ اللفظ كالمدخل لهذه المعاني التابعة.

والشرط الرابع: أن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم: وهي العلاقة بينهما؛ ليَصِحَّ كونه مستنبطاً منها، وإلا بَقِيَ الاستنباطُ بمعزلٍ عن معنى الآية، ولا علاقة تربطه بها.

ويُضاف إلى تلك الشروط:

أن يكون المعنى المستنبَطُ مفيداً؛ إذ ينبغي صيانةُ كلام الله تعالى عمَّا لا فائدةَ فيه من المعاني تفسيراً أو استنباطاً، وما لا فائدة فيه من المعاني يشملُ كُلَّ معنىً أبطل معنى الآية الظاهر، أو نزل ببيان القرآن العالي، أو حَطَّ من إجلاله وتعظيمه الواجب، أو ارتبط بعلوم فاسدة، أو لا فائدة فيها شرعية أو دنيوية[5].

ألَّا يكون المعنى المستنبَطُ مُتَكَلَّفاً، وهذا شرطُ كمالٍ يصون هذا العلم عن الابتذال؛ إذ

---

(١) أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري القرطبي، المفسر الفقيه، ولد (٦٧١هـ)، له تصانيف مفيدة، أشهرها: الجامع لأحكام القرآن، (ت: ٦٧١هـ). ينظر: شذرات الذهب (٥/٣٣٥)، طبقات الداودي (٢/٩٥).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١/٥٨).

(٣) الموافقات (٥/١٢٤).

(٤) الموافقات ٤/٢٢٤

(٥) ينظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (١/٩٢).

المعاني المستنبطة لا تُحَدُّ، ومراتبها في القرب والبعد والظهور والخفاء متفاوتة، فلزمَ ضبط كُلِّ ذلك بصيانة المعنى من التكلف، و لهذا عابَ ابنُ العربي[1] على بعض من وقع في ذلك بقوله: «ومن أحسن ما أُلِّفَ فيه -أي: كتب التفسير القائمة على الاستنباطات- كتاب: "اللطائف والإشارات" للقشيري، وإنَّ فيه لَتَكَلُّفاً أوقعه فيه ما سلكه من مقاصد الصوفية»[2] [3].

---

(١) القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبدالله المعافري الأندلسي الأشبيلي المالكي، المشهور بابن العربي، ولد سنة ٤٦٨هـ، إمام مجتهد في العلوم، تصانيفه كثيرة منها: أحكام القرآن، والقبس على موطأ مالك بن أنس، والقواصم والعواصم، وقانون التأويل، وغيرها، (ت: ٥٤٣ هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي (١٢٩٤/٤)، طبقات المفسرين، السيوطي (ص:٩٠).

(٢) قانون التأويل (ص: ٢٠٧).

(٣) ينظر: منهج الاستنباط من القرآن الكريم (٢٤٣-٢٧٦)، بحث: معالم الاستنباط في علم التفسير، نايف الزهراني: http://vb.tafsir.net ، بتاريخ ١٤٣٠/٠٢/٤هـ - ٢٠٠٩/٠١/٣٠م.

المطلب الثالث: تاريخ التجديد في التفسير.

إن التجديد في العلوم الشرعية هو عمل متراكم عبر القرون، يجدد فيه كل عالم بحسب علمه، وبما سمحت به ظروف ذلك العصر وأحواله الفكرية والعلمية.

ويبرز اهتمام السلف بالتجديد في التفسير من خلال أمور منها:

١- جمع الآثار في التفسير والاقتصار عليها، حيث كان التفسير في بداياته يعتمد على الآثار من أحاديث عن الرسول ﷺ، أو أقوال الصحابة والتابعين؛ لهذا كان التفسير يعد أحد أبواب الحديث لاقتصاره على جانب النقل، ثم بدأ بعض العلماء بإفرادها مستقله كمقاتل بن سليمان البلخي (ت: ١٥٠هـ)، وعبد الرزاق الصنعاني (ت: ٢١٠هـ)، وعبد الرحمن بن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، وكان يغلب على هذه الكتابات الاهتمام بنقل ما يروى عن السلف دون العناية بنقد الأقوال المذكورة في التفسير، أو تمييز صحيحها من ضعيفها(١).

٢- الاهتمام بالجانب اللغوي في تفسير القرآن الكريم، وقد برز فيه من أعلام التفسير واللغة الفراء (ت: ٢٠٧هـ)، وأبو عبيدة (ت: ٢٠٩هـ)، والأخفش (ت: ٢١٥هـ)، والزجاج (ت: ٣١١هـ) والنحاس (ت: ٣٣٨هـ)، وهؤلاء قد أحدثوا في التفسير نقلة جديدة لم يسبقوا إليها؛ حيث بدأت بذور الدراسات النحوية في التفسير تنمو وبتسارع شديد على أيديهم، مما يعد نقلة جديدة في التفسير، وهذا لا شك نوع من التجديد.

٣- تدوين التفسير كعلم مستقل، يشمل تفسير القرآن الكريم كاملاً، وقد برز فيه من المفسرين الإمام الطبري (ت: ٣١٠هـ) الذي يعد كتابه نقلة نوعية في التفسير؛ فقد جمع روايات التفسير بأسانيدها، ووازن بينها، ورجح ما كان راجحاً مع توجيه ترجيحه، والاحتجاج له بالآثار أو القراءات أو اللغة ومقتضى السياق، ويعد الطبري بحق صاحب فتح جديد في التفسير؛ فقد أبدع في جمع أقوال اللغويين والمفسرين في التفسير، وفي الترجيح، فكان منهجه يعد تحولاً في منهج التفسير؛ لكشفه دقائق المعاني القرآنية وما يستخرج منها من الحكم والأحكام، وما يتصل بها من استعمالات اللغة ومسائل العربية، حتى أن كتابه ليعد المرجع

---

(١) ينظر: التفسير والمفسرون، الذهبي (١/١٠٤)، التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٢٨).

الأول لعلم التفسير، والمؤثر فيما ألف بعده من كتب[1]. ثم تتابعت كتب المفسرين في ذلك وتنوعت بحسب اتجاهات مفسريها والعلوم التي برعوا فيها، فمنهم من اهتم بالجانب البلاغي كالزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، ومنهم الذي أعاد الاعتبار لآثار السلف في التفسير كابن عطية (ت: ٥٤٢هـ)، ومنهم من حاول استيفاء علوم العصر كالرازي (ت: ٦٠٦هـ) الذي جمع كثيراً مستحدثات العلوم في زمانه وبخاصة العلمية منها، ومنهم من اهتم بالجانب النحوي كأبي حيان الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ) الذي ملأ تفسيره للقرآن بالتفريعات اللغوية والنحوية، حتى عُدّ الإمام الأوحد بين المفسرين في ذلك، ثم جاء تلميذه السمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ) الذي وقف حكماً بين شيخه أبي حيان والذين كان يعترض عليهم في تفسيره وبخاصة الزمخشري وابن عطية[2].

٤- الاهتمام بالجانب الفقهي في التفسير، بالتركيز على آيات الأحكام، والاحتجاج بها للمذاهب الفقهية المختلفة؛ فقد قصر الجصاص الحنفي (ت: ٣٧٠هـ) التفسير على آيات الأحكام، وحاول جاهداً إبراز مذهب الحنفية، وتقوية أدلته وبراهينه من خلال التفسير، كما برز الكيا الهراسي الشافعي (ت: ٥٠٤هـ) الذي فسر آيات الأحكام على المذهب الشافعي، ثم جاء ابن العربي المالكي (ت: ٥٤٣هـ) الذي فسر آيات الأحكام على مذهب الإمام مالك، والقرطبي (ت: ٦٧١هـ) الذي فسر القرآن كله، واهتم بإبراز آيات الأحكام والخلاف فيها، فكان بحق كتاباً موسوعياً مباركاً سهل العبارة.

غير أن أوجه الاهتمام تلك لا تعني خلو المؤلفات في التفسير من الضعيف والموضوع والخاطئ، بل لقد برزت أوجه كثيرة تحتاج إلى التعديل والاستدراك وتجنب الوقوع في مثلها، منها:

١- الاستطراد الطويل تبعاً لثقافة المفسر، ومحاولة حشوه كتب التفسير بما يبرع فيه المفسر من العلوم.

٢- ملء كتب التفسير بالخلافات المذهبية، والنحوية وغيرها.

---

(١) ينظر: التفسير ورجاله، ابن عاشور (ص: ٣٠-٣٢).

(٢) ينظر: التفسير ورجاله (٤٦ وما بعدها)، التفسير والمفسرون (١/١٠٧-١٠٨)، التجديد في التفسير مادة ومنهاجاً، بحث مقدم لمؤتمر التجديد في العلوم الإسلامية، جامعة المنيا، مصر.

٣- محاولة لي أعناق النصوص للاستدلال على عقائد المبتدعة عند أصحاب البدع.

٤- كثرة رواية الأحاديث الضعيفة والموضوعة في التفسير والاستنباط منها جنباً إلى جنب مع الأحاديث الصحيحة[1].

(١) ينظر: التجديد في التفسير مادة ومنهاجاً، بحث مقدم لمؤتمر التجديد في العلوم الإسلامية، جامعة المنيا، مصر.



الفصل الثاني:

أسباب التجديد وبواعثه.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: بواعث التجديد المقبول.

المبحث الثاني: بواعث التجديد عند أدعيائه.

المبحث الأول: بواعث التجديد المقبول.

لا ريب أن التجديد حاجة ضرورية للأمة، تزداد كلما بعد الناس عن الدين، وكلما تطور العصر، وقد اجتمعت جملة من الأسباب والبواعث ليكون للتجديد أهمية قصوى وضرورة ملحة في كل زمان ومكان، ومن ذلك:

١- أن التجديد من الأمور التي ترتبط بخصائص الشريعة الإسلامية من بقاء وخلود وشمول يجعلها صالحة لكل مكان وزمان، والنبي ﷺ خاتم النبيين كما نص على ذلك القرآن في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[1]، وهو رسول الله للناس كافة: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾[2]، ورسالته هي الرسالة الكاملة: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾[3]، وهذا يعني استيعاب الشريعة لكل شأن من شؤون حياة الإنسان الخاصَّة والعامة في دنياه وأخراه، بحيث لا تقع حادثةٌ في جميع الأقطار والأعصار والأحوال إلَّا ولله فيها حكم، قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[4]، وما وما كانت الشريعة لتكون شاملة وتامة وعامة إلا لكونها قابلة للتجديد الذي يرجع بالمسلمين إلى أمور دينهم، ويفي لهم بمتطلبات حياتهم.

٢- النهضة بالأمة لتصبح أمة واعية مستقيمة، فلا يمكن النهوض بالأمة لكي تتدارك ما فاتها، وتصلح أحوالها، إلا من خلال تجديد دينها، وتحديد علاقتها به، وإن الناظر في مرتبة الأمة الإسلامية اليوم بين الأمم ليأخذه الحزن على موقعها، وفي نفس الوقت يحدوه الأمل بأن تصلح أحوالها، وترجع كما كانت أمة رائدة في شتى العلوم والمعارف.

ويخطئ من يلتمس طريق نهضة للأمة بعيداً عن الدين، فقد جرب ذلك فلم يزد الأمة إلا شقاء وضلالا، «وكل خير في الوجود إما عام أو خاص، فمنشؤه من جهة الرسول ﷺ، وسعادة

---

(١) سورة الأحزاب: ٤٠.

(٢) سورة الأعراف: ١٥٨.

(٣) سورة المائدة: ٣.

(٤) سورة النحل: ٨٩.

العباد في معاشهم ومعادهم باتباع الرسالة»[1].

إن النهضة المبنية على أساس متين من تجديد الدين تكون راسخة البنيان صادقة الأثر تفي بحاجات الفرد والمجتمع؛ لأنها نابعة من دينه وثقافته وأفكاره، وهنا يبرز الفرق بين نهضة أساس دعواها الابتعاد عن الدين، ونهضة تتخذ من الدين دستوراً وحاكماً، ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ﴾[2].

إن نهضة المسلمين على أساس متين من دينهم تعني الريادة في جميع المجالات: الاقتصادية والسياسية والتربوية والاجتماعية والثقافية، مما يجعل من الأمة الإسلامية أمة قائدة لغيرها مُتبَعة لامُتبِعة، تحقيقاً لقوله ﷻ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[3].

ويتبع تلك النهضة تحسين حال المسلمين وأوضاعهم الإنسانية وفق رؤية إسلامية تجديدية، تسعى لتحقيق مقاصد الشريعة؛ والتي تحتاج إلى تفعيل في المجتمع بما يمس أحوال الناس، ويصلح لهم معيشتهم، فالتجديد تفكير وتدبير وعمل، وغايته النفع العام بما يحفظ على الناس الدين والعقل والنفس والمال، ولهذا جعل رسول الله ﷺ النفع في التجديد عائداً على الأمة جميعاً.

٣- التغيرات الهائلة في الحياة المعاصرة تحدث وقائع تحتاج لأحكام شرعية، وهذ التغيرات تستلزم من علماء الأمة أن يواكبوا تلك التغيرات الاقتصادية والاجتماعية؛ كي لا يكون الدين بعيداً عن واقع حياة المسلمين الذي يعيشونه، مما يستلزم أن ينهض علماء الأمة بالاجتهاد في علوم الدين على تنوعها واتساع آفاقها، كما نهض أسلافهم في مختلف العصور وواجهوا مشكلاتهم وقضاياهم، واضعين نصب أعينهم أنهم دعاة حق، وأمناء رسالة الإسلام، والمبلغون لها، وأن الجهد في ذلك جهد بشري محكوم بزمانه من حيث القدرات والقضايا ومستويات

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩٣/١٩).

(٢) سورة التوبة: ١٠٩ .

(٣) سورة آل عمران: ١٠٣ .

الناس العلمية والثقافية[(١)].

فإذا كانت الحياة بمجالاتها المختلفة في تطور مستمر، وتجدد في النوازل والمستجدات، فإنها تحتاج إلى من يضبط هذا كله ويؤصله من ناحية الشرع حتى يستقيم حال الأمة بما استقام به حال أولها.

٤- الجمود الفقهي، والتعصب المذهبي، الذي استمر ردحاً من الزمن، ولا تزال بقاياه موجودة، هو من أهم الأسباب التي تدفع بالمجددين إلى الاجتهاد، ولذلك كانت الحاجة للتجديد ماسة لقبول الخلاف بين الآراء والبحث عن الأصلح لأحوال الناس وفق مقاصد الشريعة، ولتخليص الأمة من هذا الجمود، وردهم إلى المنبع الأساس للأحكام كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٥- إحياء أمر الدين في نفوس المسلمين، وتعظيم طاعة الله، والبعد عما حرمه تعالى، ونحن نرى في عصرنا الحاضر كم بعد كثير من المسلمين عن دينهم، وكم تفرقت بهم الطرق، وضلوا لأسباب كثيرة، منها الاستعمار الذي لم يكتف بالإفقار المادي، بل كان حريصاً على التلويث الأخلاقي حتى لا تقوم للمجتمعات بعده قائمة[(٢)]، ومنها اتباع الهوى، والركون إلى الدنيا، مما أدى لضعف التدين في نفوس كثيرين، وانتشار واستجلاب المناكر المخالفة لصريح الدين؛ جهلاً وتقليداً وهوى، فكان لابد من التجديد في الدين وبيانه وتبليغه؛ حتى يصلح حال الأمة، وتكون مستكملة لمتطلبات الخلافة، قال ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾[(٣)].

٦- إعادة الاعتبار إلى العلوم الشرعية التي انصرف عنها كثيرون بحجة أنها لا تفيد تقدماً، ولا تسهم في صناعة؛ فكان نتيجة ذلك أن جهلت كثير من المجتمعات الإسلامية أمور دينها، ولم تتقدم في أمور دنياها.

فتعليم الناس أمور دينهم من أعظم أسباب حفظ الدين للأمة، لاسيما مع فشو الجهل،

---

(١) من ورقة د. عبدالمحسن التركي في مؤتمر القاهرة "التجديد في الفكر الإسلامي" الذي نظمه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بين ٣١ أيار (مايو) و٣ حزيران (يونيو) ٢٠٠١م.

(٢) ينظر: في مهب المعركة، مالك بن نبي (ص: ٥١)

(٣) الحج: ٤١.

وتصدر من لم يتأهل للحديث في أمور الشرع، فالأمة بحاجة للعلماء المجددين الذين يعتنون بالعلم الشرعي، ويكرسون جهودهم للاعتناء بتخريج العلماء الراسخين، حتى يكون منهم من يقود الأمة إلى ما يصلح حالها بإذن الله.

يقول ابن القيم: «ولولا ضمان الله بحفظ دينه، وتكفله بأن يقيم له من يجدد أعلامه، ويحيي ما أماته المبطلون، وينعش ما أخمله الجاهلون، لهدمت أركانه، وتداعى بنيانه، ولكن الله ذو فضل على العالمين»[1].

٧- انتشار البدع والخرافات، وإلباس الدين ما ليس منه من الأوهام والجهالات، حتى ظن بعض المسلمين أن بينهم وبين الله وسائط فأصبحوا يطوفون بالقبور تقرباً؛ لذا كان التجديد في الدين مطلباً هاماً لتنقية العقائد وتصحيحها، والمتأمل في أحوال الجزيرة العربية قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب يجد كيف كان الجهل والبدع والخرافات قد أطنبت على قلوب الكثيرين وعقولهم، فكانت الدعوة تصحيحاً للعقائد وإقامة للدين، ومازالت الأمة بحاجة إلى من يجدد لها دينها بتصحيح العقائد ومحاربة البدع والخرافات التي لا تزيدهم إلا جهلاً وتخلفاً.

٨- تفرق المسلمين وتشتت كلمتهم، ولاريب أن من نتائج البعد عن الدين وانتشار الجهل والتعصب أن تفرقت كلمة المسلمين بعد أن جمعهم الله على دينه وحول نبيه ﷺ كما قال ﷻ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[2]، ولا ريب أن تجديد الدين ونفي كل دخيل عليه، مما يسبب اجتماع كلمة المسلمين وتوحد صفوفهم، وقد أوصى الله به المسلمين مذكراً إياهم بما كان بينهم من عداوة أزاحها الدين فانقلبت مودة، قال ﷻ: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾[3]، والمجدد الحق من يتخذ من تجديد الدين وسيلة لجمع كلمة المسلمين لا تفريقهم، ففي توحد الكلمة عزة ونهضة ورفعة وعلو شأن.

---

(١) مدارج السالكين (٣/٧٨).

(٢) سورة الأنفال: ٦٢-٦٣.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٣.

٩- ظهور الفرق الضالة، والمذاهب الفكرية المنحرفة، مما يوجب على علماء الأمة تجديد أمر الدين في نفوس المسلمين، كي لا يقعوا فريسة تلك الفرق والآراء.

فتجديد الدين في نفوس المسلمين هو الحافظ من الشبهات والشهوات بإذن الله؛ إذ إن القلوب والعقول الممتلئة بالدين الصحيح والرؤية السليمة للدين تكون في منعة وقوة بإذن الله من تلكم الأفكار، خلاف العقول الجاهلة والقلوب الغافلة التي يسهل اختراقها بدخيل الأفكار والمذاهب. فكان من بواعث التجديد إقامة أمر الدين في نفوس المسلمين وإشاعة العقيدة الصحيحة السليمة بينهم حتى لا يترك مجال لتلك المذاهب والأفكار بالتسلل للعقول والقلوب. والتصدي لافتراءات المبطلين، وتحريف الكاذبين، أحد أهم وظائف التجديد، ولهذا كان بعض العلماء يعدون هذا هو التجديد كما أسلفنا.

المبحث الثاني: بواعث التجديد عند أدعيائه.

قبل البدء بذكر بواعث التجديد عند أدعيائه لابد من التنبيه إلى أن الباحث المنصف لا يساوي بين من كان شعار دعوته الإسلام وإحياء الدين، وكانت أهدافه حميدة وبواعثه نبيلة، لكنه أخطا في بعض المواضع، و بين من كان شعاره التخلص من سيطرة الدين، وكانت أهدافه وبواعثه الطعن فيه، والتخلص من أحكامه، فأن أَسِم هؤلاء جميعا بالانحراف أو أضعهم سواء بسواء مع دعاة التخلص من الدين، لهو مجافاة للصواب والمنطق، فليس من الموضوعية في البحث ولا الصدق في القول أن أضع من أحسن القصد وأخطأ، مع من كان قصده خاطئاً وعمله خاطئاً.

أقول هذا الكلام لأن معرفة بواعث وأسباب الدعاة إلى التجديد لهو أصل في الحكم على أعمالهم وآرائهم.

ومن أهم أسباب الدعوة إلى التجديد في الدين عند أدعيائه:

١- الانبهار بالفكر الغربي، وتصدي بعض هؤلاء المبهورين -وبخاصة من درس في بلاد الغرب- للحديث عن قضايا شرعية ليسوا مؤهلين للخوض فيها، فنزلوا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. ولقد كان رواد ما يعرف بالنهضة العربية ممن قاسوا تلك الفوارق بين مجتمعات يسودها التقدم والقانون ومجتمعاتهم التي جاؤوا منها، وظنوا أن سبب تقدم تلك المجتمعات إنما هو بسبب بعدهم عن الدين؛ ولهذا ظهر ما يعرف بالحداثة العربية، وبزعمهم أنها حضارة عالمية لا يمكن الوقوف ضدها[1]، والتي تجلت في صور كثيرة من القومية إلى الاشتراكية الى الليبرالية والعلمانية.

وكان رواد هذه المناهج يصمون الدين بالتخلف والرجعية، ويحتقرون الشخصية العربية المسلمة، وكل منهم يدعي، أو يدعى له أنه مجدد يريد نهضة الأمة.

٢- التحلل من الدين، لقد كان أحد أسباب الدعوة للتجديد في الدين عند أدعيائه أملاً أن يؤدي هذا للتحلل من الدين، ولأن كثيرين منهم يعلمون أن المناداة بترك الدين مباشرة سيكون

---

(١) ينظر: العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة (ص: ٣٤).

أمراً غير مقبول لدى المجتمعات المسلمة وسيحارب بشراسة؛ لذلك لجؤوا إلى التقية والحذر في التعامل مع الواقع الذي أثبت تنامي المد الإسلامي؛ فلذلك قرروا تفكيك الدين من داخله، بهدم الأسس التي يقوم عليها، والمناداة بقراءات جديدة للقرآن، وبرز هذا في محاولاتهم التجديد في التفسير على وجه الخصوص.

فالهدف من إعادة تجديد الدين والنظر للقرآن بالمناهج العصرية التحلل من الدين وإبعاده لتسهل عملية البناء والتغيير.

ولهذا يقول أحد رواد هذا التيار: «والحق أن اهتمامي بالتراث ليس من أجل التراث ذاته، وإنما من أجل حداثة نابعة من صميم حياتنا معبرة عن شخصياتنا إلى أن يصل إلى أن الهدف من محاولته قراءة التراث هي تهيئته لاستقبال الحداثة»[1].

وللوصول إلى تلك الغاية كان لابد من نقض الأصول التفسيرية القديمة وإظهار تهافتها وعدم صلاحياتها، ولهذا كانت مهمة هؤلاء هي محاولة هدم الدين وأصوله؛ لأنه من الخطأ كما يقول حسن حنفي[2]: «أن نسرع بإعادة البناء والقديم مازال قائماً»[3] ، لذلك كان لابد من «تغيير الأطر النظرية الموروثة طبقاً لحاجات العصر، ابتداء من علم أصول الدين الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول تتغير أشكال الفروع بطبيعتها»[4].

والمطالبة بقراءة جديدة للنصوص الدينية تختلف بل تتناقض مع النظرة العلمانية للحياة التي يؤمن بها ذلك الاتجاه التغريبي، ولكنهم أرادوا بذلك الدفاع عن علمانيتهم وإلباسها لباس الدين؛ «فالعلمانيون عجزوا عن الدفاع عن علمانيتهم إلا بشكل ملتو، ومحاولة البحث عن تناقضات في فكر الإسلاميين، وحتى في هذه الحالة لا يعجز الإسلاميون عن دحر العلمانيين،

---

(١) المسألة الثقافية، محمد الجابري (ص: ٢٥٠).

(٢) كاتب مصري ولد (١٩٣٥م)، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من السوربون، له مؤلفات كثيرة يدافع فيها عن العلمانية ويطالب بقراءة الإسلام حسبها، يقول عن نفسه إنه أكثر ماركسية من الماركسيين أنفسهم. ينظر: الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي (٤١٦).

(٣) التراث والتجديد موقف من التراث القديم (ص: ٢٨).

(٤) المصدر السابق (٦٧).

ولمواجهة هذا المبدأ الإسلامي لجأ العلمانيون إلى التمسك بمبدأ "مطاطية النصوص"، وهذا من شأنه في أن يجرد المطلب العلماني ذاته من أي معنى؛ لأن الطرح العلماني إنما يريد التخلص من حاكمية النص عن وعي وإدراك كاملين بمخاطر محتواه، وهو محتوى تشكل تاريخياً عن طريق الفقه»[(١)].

نستنتج من ذلك أن المدعين تجديد الدين من هؤلاء، ليس لهم صلة بالدين أو علومه، بقدر ما تشبعت أفكارهم بمناهج علمانية، فهم يحاولون تهيئة الدين لها، أو بالأصح تفسيره تفسيراً يتوافق مع تلك الأفكار، حتى يتقبلها المجتمع، فالمراد من جهودهم ليس الدين، وإنما غرس الحداثة بدل الدين، بعد أن تطلى بطلاء التجديد، وتؤدي إلى اقتلاع الدين من النفوس، واعتبار التراث الإسلامي كله قابلاً للنقد والرد، واعتبار أن جهود علماء المسلمين محاولات غير صحيحة لتفسير الدين، ومنتهاها أن تطبق في عصرهم فقط.

٣- غلَبة النظرة الماديَّة على طرق تفكيرهم، واعتقادهم: إذ يغلب على هؤلاء المتأثرين بحضارة الغرب قياس التقدم والحضارة بالجانب المادي فقط، متجاهلين أنه لابد من الجانبين المادي والروحي لتحقيق حضارة أي أمة، وكل من له أدنى بصيرة بمقاصد الشريعة، وأدنى اطلاع على نصوص القرآن والسنة، يدرك بشكل قاطع أن غاية الوجود تحقيق العبودية لله ﷻ، والعمل من أجل الآخرة، أما العمل الدنيوي وعمارة الأرض فقيمته تنحصر في خدمته للهدف الأساس، وهو عبادة الله ﷻ، وتحكيم شرعه. ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾[(٢)].

إلا أن أصحاب التجديد المنحرف عكسوا الأمور، فجعلوا العمارة المادية هي الأصلَ والغاية، متابِعين بذلك نظرة الغرب المادية، ولذلك دعوا لاتباع هديه في الحياة، ومناهجه في التفكير، آملين الوصول إلى نفس الحضارة المادية عنده. ولقد كان رواد ما يعرف بالنهضة العربية ممن قاسوا تلك الفوارق بين مجتمعات يسودها التقدم والقانون ومجتمعاتهم التي جاؤوا منها، وظنوا أن سبب تقدم تلك المجتمعات إنما هو بسبب بعدهم عن الدين؛ ولهذا ظهر ما

---

(١) سؤال الهوية، شريف يونس (ص: ٤٣).

(٢) سورة الحج: ٤١.

يعرف بالحداثة العربية، وبزعمهم أنها حضارة عالمية لا يمكن الوقوف ضدها[1]، والتي تجلت في صور كثيرة من القومية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية والعلمانية.

٤- خلو المجال لهم بسبب انشغال بعض من علماء الدين بتوافه الأمور، وتقاعسهم عن الإصلاح، وانشغالهم بصراعات مذهبية أو مصلحية، وهذا من أسباب انحطاط الأمة؛ فلم يكن الدين السبب، وإنما الوضع الذي آل إليه الدين على يد هؤلاء، الذين قصروه على أوراد ودعوات منتخبات، واستعملوه لتحقيق مصالحهم الشخصية، ولذلك ليس بمستغرب أن يكون بعض المحسوبين على الدين سبباً في عزوف الناس عن هديه، وإقبالهم على من يعاديهم، فصدق فيهم قوله ﷺ فيمن يشابههم من علماء اليهود والنصارى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[2].

٥- تقاعس العلماء والحكام عن دورهم في الإصلاح والتجديد، مما يفتح المجال لأن يملأ الفراغ من لم يتأهل للنظر في الدين والكلام في الأمور العامة للمسلمين، ممن ضعف علمه وفقهه، وكان أمره فرطاً.

٦- البحث عن الشهرة: لعل من القواسم المشتركة بين أدعياء التجديد هو ولعهم بالذكر والانتشار، وغاية جهدهم أن يأتوا بفكرة جديدة صادمة، يدعون فيها أنهم قد أتوا بفهم للدين، ثم يعمدون إلى مزيج من الأفكار الغريبة، التي لا عقد يربطها أو قاعدة تحكمها، فيدعون أنها تجديد في الدين وتفسير عصري للقرآن، وربما حاول بعضهم إبراز نفسه وإظهارها بمظهر المفكر المحارَب لفكره، المضطهَد لعلمه، فيقوم عليه من يقوم، وتشنع آراؤه، ويسفه العلماء كلامه، فإذا به ضيف دائم على القنوات، وحاصد لجوائز الفكر الحر، لقاء مالقيه من محاربة لفكره.

٧- الدعم الخارجي من قبل من يتربص بالدين، وذلك بتوفير سبل الدراسة والدعم، وتسهيل مهمة تسنمهم المراتب، واختصاصهم بألقاب المفكرين والمثقفين، وهذا الدعم يراد منه تصعيد فئة لا تعرف من الإسلام إلا اسمه لتحقيق أهداف استعمارية.

---

(١) العلمانية من منظور مختلف (ص: ٣٤).

(٢) التوبة: ٣٤.

الفصل الثالث:

التجديد في التفسير في العصر الحديث.

وفيه:

تمهيد.

المبحث الأول: الدعوة إلى التجديد الصحيح في العالم الإسلامي.

المبحث الثاني: أهم كتبه وأبرز مظاهره.

المبحث الثالث: الدعوة إلى التجديد التغريبي.

المبحث الرابع: أهم كتبه وأبرز مظاهره.

تمهيد:

لا يمكننا أن نتكلم عن التجديد في التفسير في العصر الحديث[1] دون النظر إلى الحركات التجديدية في العالم الإسلامي التي تأثر بها التفسير، بل كان أحد ميادين تطبيقها.

فمع بدايات القرن التاسع عشر الميلادي كان عصر النهضة في أوروبا قد آتى ثماره في معظم نواحي الحياة العلمية والاقتصادية، مما أدى إلى تعاظم نفوذ كثير من الدول الغربية وتطلعها لتوسيع ذلك النفوذ عن طريق الغزو والاستعمار، وفي المقابل كانت الدول الإسلامية تحت الخلافة العثمانية آخذة في التدهور والانحلال، وغزت الجيوش الأوروبية بلاد المسلمين، ثم تقاسمت فيما بينها الدول العربية بعد سقوط الخلافة[2].

وكان لهذا الاستعمار مع تقدم الغرب وتخلف المسلمين أثر كبير على الحياة الفكرية في ذلك العصر، وكانت الدعوة للتجديد والنهوض بحال الأمة من كثير من أصحاب التوجهات المختلفة، ونستطيع هنا أن نبرز تيارين رئيسين:

التيار الأول: الذي يدعو للنهضة باتباع أساليب الغرب في حياتهم وفكرهم؛ لأنها أثبتت نجاعتها، وكان هذا التيار غالباً ممالئاً للاستعمار، موافقاً له، معتمداً في كتاباته على تقليد الفكر الاستشراقي في نظرته للإسلام، وعلى تقليد المناهج المتبعة عندهم في النظر للدين، وكان كثير منهم من مسيحيي المشرق، ومن وافقهم فكراً وسياسة.

التيار الثاني: الذي يدعو للنهضة والتجديد على أساس الدين، وكان غالباً مقاوماً للاستعمار مناوئاً له، وأصحاب هذا التيار درجات: فمنهم من كانت تغلب عليه النزعة العقلية كتيار محمد عبده في مصر، ومنهم من كانت النزعة السلفية غالبة عليه كدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية[3].

---

(١) الذي هو مجال بحثي كما في الخطة. والذي يعنينا في هذا المقام أن الرجال الذين اخترناهم ليمثلوا التجديد في العصر الحديث يقعون في دائرة العصر الحديث، وفق المفهوم الشائع عند علماء التاريخ، سواء بالمفهوم الأوروبي، أو المفهوم العربي، أو المفهوم الإسلامي، وهو الفترة الممتدة من عام١٧٠٠م إلى الآن. ينظر: حاضر العالم الإسلامي، جميل عبدالله المصري (ص: ٧٣).

(٢) ينظر: الإسلام والحضارة الغربية (ص: ٤٩).

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي (ص: ١٢).

المبحث الأول: الدعوة إلى التجديد الصحيح في العالم الإسلامي.

مع بدايات النهضة في أوروبا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين التي أخذت في النمو والتقدم والانتعاش خلال القرون اللاحقة: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر، ومع ظهور حركة الإصلاح الديني في أوروبا التي آتت ثمارها في القرن التاسع عشر، كانت الخلافة العثمانية آنذاك آخذة في الانحلال والضعف إلى أن سقطت واقعا عام (١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، وأعلن نهائيا عن سقوطها عام (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م).

وقد تفاقم الجهل في العلم الإسلامي آنذاك؛ حيث ساد التقليد وغاب الاجتهاد، وظل كثير من العلماء أسرى الأفكار والآراء المتوارثة، وكان التقليد رفيق التعصب والتشدد للمذهب؛ حتى أصبح المسلمون شيعاً، كل حزب بما لديهم فرحون.

و أُدخل في تعاليم الدين الخرافات والأوهام، وتصدرت الصوفية الدين، فجعلوه لهواً ولعباً، وتحايلوا للتحرر من الواجبات، ولئن كانت الصوفية انتشرت في المجتمع الإسلامي زمن العباسيين، إلا أنها كانت ركناً منعزلاً عن بقية المجتمع؛ ولكنها في عهد الدولة العثمانية صارت هي المجتمع، وأصبحت بالنسبة للعامة هي المدخل للدين، فانتشرت الخرافات والأوهام، والتعلق بالمشايخ الأحياء منهم والأموات، وصار التدين هو الإيمان بالشيخ وكراماته، وأصبح التصوف هو التعلق بالأضرحة والأولياء، ونذر النذور لهم، دون عمل حقيقي بالدين، فقد أصبح في حس العامة أن ذاك هو التدين، وليس العمل بما أنزله الله في كتابه وسنة رسوله ﷺ[١]، فتطرق الشرك إلى عقيدة التوحيد، وأصبح هذا عاماً في سائر أقطار المسلمين.

وأدى ذلك لجعل العقول والقلوب تتصف بالخواء والفراغ، وأوجد لديها قابلية الغزو الفكري والثقافي، بعد الانهزام العسكري والسياسي، بل وأورث عند البعض القابلية للاستعمار الثقافي والحضاري بكل ما ينطوي عليه من سلبيات وانحرافات، فكيف لأمة ذا شأنها أن تحارب مستعمراً؟ أو ترد غازياً؟ أو تصنع تقدماً علمياً؟

وقد بلغ ذلك التخاذل والانهزام غايته حينما اتفق الحلفاء فرنسا وبريطانيا وروسيا إبان الحرب العالمية الأولى ١٣٣٤هـ /١٩١٦م على تقسيم العالم الإسلامي الخاضع للدولة العثمانية

---

(١) ينظر: حاضر العالم الإسلامي (ص: ٥١)، الإسلام في مواجهة الحركات الفكرية، جميل المصري (ص: ٣٣).

بينهم، فيما عرف باتفاقية "سايكس بيكو"، واستطاعوا جر كثير من العرب لصفوفهم؛ للثورة على الخلافة، بعد أن أوهموهم بالاستقلال، فكانت مصيبة العرب الكبيرة: فلا خلافة أبقوا، ولا بلاد من الاستعمار حموا، فقسمت البلاد الإسلامية للمستعمرين، ومهد ذلك لإسقاط الخلافة وخلع السلطان عبد الحميد الثاني وتولي حركة الاتحاد والترقي الحكم التي أعلنت انتهاء الخلافة عام ١٩٢٤هـ على يد مصطفى كمال أتاتورك[(١)] [(٢)].

فكان أن قام ثلة من علماء الدين بعد أن تبين لهم أن أهم أسباب تخلف الأمة الإسلامية واستعمارها هو هجر المسلمين لكتاب ربهم علماً وعملاً، وتعلقهم بغيره من الأفكار والفلسفات، أخذوا يدعون ويحثون على الرجوع لكتاب الله قراءة وتدبراً وعملاً؛ لأنهم يؤمنون بأنه لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وهو التمسك بالكتاب والسنة.

وقد ظهرت في العالم الإسلامي في أواخر عصر الدولة العثمانية دعوات كبرى تدعو إلى التجديد والإصلاح والاجتهاد، وقد كانت أهداف الإصلاح عند هذه الدعوات هي: تنقية الدين، وتصحيح العقائد، ونشر العلوم الشرعية، وبعث النهضة الإسلامية، والاستفادة من معارف العصر، مع السعي إلى الاستقلال من هيمنة الاستعمار ورفع الغشاوة عن العقول. ومنها:

---

(١) مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ – ١٩٣٨م)، قائد عسكري تركي تسلم رئاسة تركيا عقب الحرب العالمية الأولى، وألغى الخلافة العثمانية، وفرض النظام العلماني على البلاد.

(٢) ينظر: الشرق الأوسط الحديث (ص: ٢٢٢)، الدولة العثمانية والمسألة الشرقية، محمد ثابت الشاذلي (ص: ٣٧٠)، تاريخ الدولة العثمانية، علي حسون (ص: ٢٤٩).

المطلب الأول: الدعوة السلفية بنجد.

قامت على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ - ١٧٩٢)، في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، لتصحيح مسار حياة المسلمين التائهة، نحو مسلكها الصحيح، مستمدة من الكتاب والسنة، ومرتكزة على التوحيد، وإخلاص العبودية لله. وربطت بين تخلف المسلمين وبين شيوع البدع والضلالات في العقيدة الإسلامية، و كانت تهدف إلى العودة بالدين الإسلامي إلى منابعه الأولى الكتاب والسنة، ودعت إلى اتباع السلف في مسائل العقيدة، وعملت على تنقيتها من شوائب الشرك وشبهات الوسائط بين الإنسان وخالقه، واعتبرت التوحيد أساس العقيدة، وجعلت إصلاح العقيدة جوهر كل إصلاح؛ لأن إصلاح التصور العقدي يمثل الركيزة الأولى لإصلاح المجتمع، لقد كانت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوة إلى الدين الحق والإصلاح، فقد أيقظت العقول الراقدة، وحركت المشاعر الخامدة، ودعت إلى إعادة النظر في الدين؛ لتصفية العقيدة، وتحرير الإيمان، وتطهير العقول من الخرافات، وبلغت أصداء هذه الدعوة الهند وشمال إفريقيا، وكانت مصدر إلهام لبعض المصلحين خلال القرن التاسع عشر، بل يمكن القول بأن حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعد بداية حقيقة لعصر تجديد لفكر الأمة وعقيدتها، ومع أنها كانت في عصر الدولة العثمانية وحوربت وحورب أتباعها كثيراً آنذاك، إلا أنها بقيت فكراً راسخاً وعقيدة صافية نقية لاتزال إلى اليوم تؤتي ثمارها كل حين بإذن ربها[1].

---

(١) ينظر: دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تجديدية إصلاحية لا دعوة وهابية، أحمد الحصين، دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها في العالم الإسلامي، رسالة دكتوراه للدكتور أحمد بن عطية الزهراني من قسم العقيدة في جامعة أم القرى.

المطلب الثاني: الدعوات الإصلاحية بالهند.

قامت عدة حركات إصلاحية في شبه القارة الهندية، وكان من أشهرها حركة شاه ولي الله الدهلوي ١١١٤ هـ / ١٧٠٣م - ١١٧٦هـ / ١٧٦٢م.

الذي نادى بأن العودة إلى الدين الصحيح هي الحل لكل مشكلات المجتمع الإسلامي في الهند، وأسس المدرسة الرحيمية التي أصبحت فيما بعد نواة لحركته الإصلاحية، وأنشأ العديد من المدارس والكتاتيب، ومن ثَم ركز على الإصلاح الديني، من خلال التدريس، والوعظ والإرشاد والإصلاح الاجتماعي العام، كما قام الإمام بعملٍ فكري تجديدي بَنّاءٍ كبير قدم من خلاله الإسلام في صورة نظام أخلاقي وحضاري متكامل، وذلك من خلال اثنين من كتبه العظيمة، هما "حجة الله البالغة"، و"البدور البازغة"، كما أعطى أهمية أساسية للناحية الاقتصادية، ودرس تقدم الأمم وتأخرها من هذه الوجهة، ورأى أن أي مجتمع لا يستطيع أن يطبق العدل ما دامت الجماعات المنتجة فيه تعتمد على الآخرين، ويَعُدُّ الفساد الأخلاقي نتيجة حتمية للتدهور الاقتصادي، وجاهد لإثبات التوافق بين التعاليم الإسلامية والحياة الإنسانية، وترجم القرآن للفارسية حتى تصل معانيه إلى أفهام الناس بسهولة، وعلى الرغم من أن حركة شاه ولي الله لم تنتشر وتزدهر في حياته، إلا أنه قدم فكراً تجديداً في بحثه الأوضاع الاقتصادية والسياسية في عصره، ومحاولة إقامة حكومة إسلامية، وبعد وفاة شاه ولي الله خلفه ابنه في مدرسته وفكره، فتطورت حركة شاه ولي الله في عصره، ثم قام تلاميذ شاه ولي الله بالانتشار في القرى والمدن يدعون إلى ترك البدع واتباع السنة، سعياً في يقظة المسلمين[1].

(١) ينظر: تاريخ الإسلام في الهند، عبد المنعم النمر، الهند والغرب، علي أدهم، أضواء على الحركات والدعوات الدينية والإصلاحية ومدارسها الفكرية ومراكزها التعليمية والتربوية في الهند، أبو الحسن الندوي.

المطلب الثالث: الدعوة الإصلاحية بمصر.

تعد من أهم المدارس التي أثرت في حركة التجديد والإصلاح. وإذا كانت الحركة السلفية التزمت بالدليل الشرعي، وتحقيق معنى التوحيد، ومحاربة البدعة، واقتفاء السنة، فإن المدرسة العقلية بأعلامها الثلاثة: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، اهتمت ببيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل، وموافقته لمصالح البشر في كل قطر وكل عصر، وإبطال ما يورد من الشبهات عليه، وتفنيد ما يعزى من الخرافات إليه(١).

وكان رائد تلك الدعوة الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧م)، الذي تنقل بين الهند ومصر وإستانبول، ودعا في مجلة "العروة الوثقى" لمحاربة الاستعمار البريطاني، رافعاً شعار الجامعة الإسلامية؛ إذ كان هدفه وحدة الشعوب تحت حكومة إسلامية. وقد عَدَّ الثورة السياسية وسيلة لإصلاح الشعوب الإسلامية؛ فناهض الاحتلال الأجنبي، ودفع بالحركات التحررية الوطنية، التي كان يزخر بها العالم الإسلامي. ودعا الأفغاني إلى إصلاح المسلمين دينياً واجتماعياً وسياسياً، ووضع خطته في جريدة "العروة الوثقى" لتنوير الرأي الإسلامي حتى يتفهم حقوقه وواجباته.

ثم تبعه الإمام محمد عبده (١٢٦٦/١٨٤٩ — ١٣٢٣هـ/- ١٩٠٥م)، وحاول تحرير الفكر من قيود التقليد، وعَدَّ إصلاح أحوال المسلمين الداخلية هو الوسيلة لمناهضة الاستعمار، فانصرف إلى إصلاح العقيدة والمؤسسات الإسلامية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. ونظراً لأهمية التعليم في مشروعه عَدَّ إصلاح الأزهر بمثابة إصلاح لأحوال المسلمين عامة. وفي مواجهة التيارات الغربية، دافع عن الإسلام، ودعا الأمة أن تعرف حقها على حاكمها.

والعلم الثالث الأبرز كان الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ / ١٨٦٥ - ١٩٣٥م) الذي أصدر "مجلة المنار"، وحاول بدوره تصحيح العقيدة والدفاع عن الإسلام، وإصلاح نظام التربية والتعليم، والانفتاح على تدريس العلوم العصرية، واقترب كثيراً من المنهج

---

(١) ينظر: تجديد الدين، محمد حسانين (ص: ٢٦٩).

السلفي في العقيدة[1].

إلا أنه يؤخذ على تلك المدرسة تقديم الأدلة العقلية على الأدلة الشرعية، كما فعل المعتزلة قديماً، فردوا ما لا يوافق العقل، وأوَّلوا ما لا يوافقه من الآيات. وعدم اعتبارهم بأحاديث الآحاد في مجال العقائد[2].

والمنصف يثبت لتلك المدرسة الجهد الذي بذلته، والإحياء الذي قامت به، دون غلو في الثناء، ويرد ما لم يوافق الكتاب والسنة من آرائهم، من غير غمط للجهد، ولا طعن في القصد والنيات.

«وعلينا إن أردنا الخير والصلاح وما فيه الفلاح أن نأخذ من حسنات هذا المنهج:

١- الأسلوب الذي سلكوه في بث أفكارهم؛ بالحديث المباشر في المساجد والمجتمعات والمنتديات والمحاضرات، وفي الصحافة، وفي المؤلفات.

٢- الأسلوب الذي نهجوه في صياغة الحديث، فليس بالحديث المتكلّف الذي يرقى عن مدارك العامة، ولا الأسلوب الذي يمجه ويأنفه الخاصة.

٣- توجيه الاهتمام للقضايا التي تهم المجتمع، وتجلب انتباه سائر الفئات والأجناس وتشد انتباههم، ثم الولوج من هذا لبث مبادئ الإسلام الصحيحة.

٤- الاتصال والتعرف على مختلف الطبقات من الملوك والوزراء والأمراء والعلماء والموظفين والفلاحين، والاتصال بكل الفئات، وتوجيه كل منها حسب فلكها ومدارها إلى الوجهة الإسلامية الصحيحة.

٥- للمدرسة جهود لا تُنكر في الإصلاح الاجتماعي في شتى نواحيه، ولها أخطاء وانحرافات، ولنأخذ ما هو مقبول، ولنوسع الحديث فيه، ونُحذِّر من سواه ونبينه للناس»[3].

---

(١) ينظر: محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسة، أحمد فهد بركات، جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة، يوسف السيد، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، علي الدين هلال (ص: ٣٦١- ٣٧٢)، الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم، غازي توبة (ص: ٥٤).

(٢) ينظر: تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، أحمد اللهيب (ص: ٢١٧- ٢٢٤).

(٣) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي (٢/٨٥٧).

المطلب الرابع: دعوات إصلاحية أخرى.

لا يمكن اختصار جهود المصلحين في تلك الدعوات؛ إذ إن العالم الإسلامي قامت به دعوات للإصلاح في مختلف أنحائه، وكثير منها كانت تنهج نهج تلكما المدرستين للإصلاح منها:

١- الحركة السنوسية:

لصاحبها محمد بن السنوسي (١٢٠٢ - ١٢٧٦هـ / ١٧٨٧ - ١٨٠٩م)، انطلقت من شمال إفريقيا باتجاه أواسط القارة، واستقرت في الأخير بليبيا، وهي حركة جمعت بين المنهج السلفي لدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الإصلاح الديني، والنزعة الصوفية، وحاولت أن تعادي الاستعمار، وأن تنشر الإسلام بين القبائل الوثنية في إفريقيا الوسطى، وأن تدخل إصلاحات على المجتمع الليبي[1].

٢- الحركة المهدية بالسودان:

قام بها محمد أحمد المهدي (١١٦٠ - ١٢٠٢هـ / ١٨٤٤ - ١٨٨٥م)، وهي حركة حاولت العودة إلى نقاء العقيدة، ودعت إلى توحيد المذاهب الأربعة، وتحرير البلاد من الاستعمار[2].

---

(١) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/ ٢٨٧).

(٢) ينظر: حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، أحمد عبد الرحيم مصطفى.

المبحث الثاني: أهم كتبه وأبرز مظاهره.

المطلب الأول: أهم كتب التفسير التي انتهجت التجديد الإصلاحي.

كان من أهم ثمرات تلك الحركات الإصلاحية المباركة أن اتجه ثلة من العلماء نحو القرآن الكريم تفسيراً وشرحاً وبياناً؛ لتقريبه إلى عموم المسلمين، وتنقيته مما لحقه من الدخيل من الآثار الموضوعة، والآراء الباطلة، وسنعرض لأهمها تباعاً فيما يلي[1] :

أولاً: تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان:

المؤلف: حميد الدين أبو أحمد عبد الحميد بن عبد المحسن الأنصاري الفراهي، علامة العربية والتفسير، أحد مخضرمي القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، ولد سنة ١٢٨٠هـ في قرية "فريها" بالهند، اشتغل الفراهي منذ يفاعته بطلب العلم، فحفظ القرآن، ثم اتجه إلى طلب العربية، وتخرج في كلية العلوم الشرقية بلاهور فبرع في الآداب العربية، وفاق أقرانه في الشعر والإنشاء.

عين أستاذًا للغة العربية بكلية عليكره الإسلامية ثم عين أستاذاً بجامعة الله أباد، وبقي فيها أعواماً حتى انتقل منها إلى حيدر أباد الدكن، رئيساً لمدرسة دار العلوم النظامية، التي كانت تخرج قضاة البلاد وولاتها. وهو الذي عمل على تأسيس الجامعة العثمانية.

ثم استقال ولزم بيته، وانقطع إلى تدبر القرآن ودرسه، والنظر فيه من كل جهة، وجمع علومه من كل مكان، فقضى فيه أكثر عمره، إلى أن توفي رحمه الله[2].

مصنفاته: قاربت الخمسين عدداً، أهمها وأعظمها ما كتبه حول القرآن المجيد وتأويله ونظامه، ومن كتبه:

دلائل النظام: وقد شرح في كتابه هذا فكرة النظام في القرآن الكريم، وهو أمر فوق القول

---

(١) لم ولن أدعي الحصر، وليس هو المراد، وحسبي أن عرضت لأهم الكتب الممثلة لمختلف الاتجاهات.

(٢) ينظر: مفردات القرآن، الفراهي (ص:١٤-٣٥). الذي قدم فيه محقق الكتاب د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي ترجمة وافية عن الإمام الفراهي اعتمد فيها على بعض المصادر التي عثر عليها باللغة الهندية وبعض المذكرات باللغة العربية وعلى ما خطه السيد الندوي.

بوجود المناسبات في القرآن الكريم، بل يعدُّ القول بالمناسبة في القرآن جزءاً من أجزائه.

مفردات القرآن: وهذا الكتاب من أنفس كتبه، وله في هذا الكتاب نظرات جديدة قل من تنبه لها من العلماء السابقين الذين كتبوا في مفردات القرآن الكريم.

أساليب القرآن: وهذا الكتاب يبحث في وجوه الأساليب في القرآن ومفاهيمها ومواقع استعمالاتها.

ومنها: **الرأي الصحيح في من هو الذبيح، إمعان في أقسام القرآن، التكميل في أصول التأويل.**

تفسيره "**نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان**": قبل أن نتحدث عن تفسير الشيخ الفراهي نذكر أن تفسيره هو نتاج رؤيته المتكاملة لتفسير القرآن مفردات وأسلوباً ونظاماً.

ويشمل تفسيره فاتحة نظام القرآن وهي مقدمة تفسيره، وتفسير البسملة وسورة الفاتحة، وسورة البقرة، وتفسير سورة الذاريات، والتحريم، والقيامة، والمرسلات، وعبس، والشمس، والتين، والعصر، والفيل، والكوثر، والكافرون، واللهب، والإخلاص.

ولم يكن بدء المؤلف ﷺ بتفسير تلك السور لسهولتها وقصرها كما يبدو أول وهلة، بل لما أشكل من نظامها أو أساليبها على كثير من المفسرين، وليتبين أن قصار السور ليست بأقل من طوالها في سعة مضامينها، ودقة نظامها، وكمال بلاغتها.

وقد صدر قديمًا أجزاء من هذا التفسير في حياة المؤلف ﷺ، وكان كل جزء مفردًا لتفسير سورة معينة وبعد وفاته صدرت بقية الأجزاء.

واهتم فيه بإبراز نظرية "نظام القرآن" التي وضعها في كتابه "دلائل النظام"، ويوضح قائلاً: «إن المراد بالنظام أن تكون السورة كلاً واحداً، ثم تكون ذات مناسبة بالسورة السابقة واللاحقة، أو بالتي قبلها أو بعدها على بُعد منها، فكما أن الآيات ربما تكون معترضة، فكذلك ربما تكون السورة معترضة، وعلى هذا الأصل نرى القرآن كله كلاماً واحداً، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه، من الأول إلى الآخر؛ فتبين مما تقدم أن النظام شيء زائد على المناسبة وترتيب الأجزاء، فمن فاته النظام والربط فاته شيء كثير من فهم روح القرآن، فبالنظام يتبين

سمت الكلام، والانتفاع بالقرآن، والاستفادة من موقوفه على فهمه، ولا يمكن فهم الكلام إلا بالوقوف على تركيب أجزائه، وبيان تناسب بعضها لبعض؛ لأن الاطلاع على المراد من معاني الأجزاء لا يتأتى إلا بعد الوقوف على الناحية التأليفية ومواقع كل جزء منها»[1].

واهتمامه بالنظام ليس لذاته، بل لأنه «هو المنهاج الصحيح لتدبر القرآن، وهو المرجِّح عند تضارب الأقوال، وهو المعيِّن عند تعدد الاحتمالات، وهو الإقليد الذي تُفتح به كنوز القرآن»[2].

وكان يعمد أولاً لتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، فإن لم يجد رجع إلى أقوال الصحابة، ويبرز في تفسيره اهتمامه بالنواحي اللغوية والبلاغية، وإن المطلع على مؤلفاته ليعجب إذا قيل له إنه أعجمي، فقد كانت لغته قوية جزلة ناقش فيها الشعر الجاهلي، وصحح بعض الأفهام في توجيهها، وكتابه "المفردات" أدل شاهد على ذلك؛ حيث حرر فيه بعض معاني المفردات تحريراً بديعاً لم يسبق إليه.

وقسم تفسيره فيه إلى المقدمة: في أمور كلية من عمود السورة ومطالبها، ومواقع نزولها، ووجه خطابها، وترتيب أجزائها، والكلم: في معنى الكلمة ومادتها وصورتها، والاستدلال فيه بالقرآن وكلام العرب، والنحو: في تأليف الكلمة، والاستدلال فيه بالنظائر وحسن التأويل، والبلاغة: في دلالة الأساليب على معانٍ تناسب المحل، والتأويل: في حمل الكلام على مراده حسب المحل، وفي ذلك معظم الاستدلال بالقرآن وكلام العرب، والتدبر: في ذكر المبادئ والنتائج، أي اقتضاء النص وإشارته، والاستدلال فيه بصريح العقل وكتاب الله، والنظم: في بيان موقع جمله من الكلام، ورباط بعضها ببعض[3].

ومن أهم معالم التجديد في تفسيره، اهتمامه بنظام القرآن، بل يعد من أوائل من وضعوا قواعده، وإبرازه لعمود كل سوره، واستخدامه ذلك للترجيح بين المعاني ودلالات الآيات في تحرير بديع بعيد عن كثرة الأقوال والنقول.

---

(١) دلائل النظام (ص: ٢٣).

(٢) دلائل النظام (ص: ٢٦)

(٣) ينظر: تفسيره لسورة البقرة كمثال، وفي منهجه ينظر: منهج الإمام الفراهي في التفسير، محمد يوسف، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٠، العدد الثاني، ٢٠٠٤.

ثانياً: تفسير القرآن الحكيم المعروف بـ (تفسير المنار):

مؤلفه الشيخ: محمد رشيد رضا محمد بن شمس الدين القلموني، ولد عام ١٢٨٢هـ/ ١٨٦٥م في قلمون بطرابلس بلبنان، طلب العلم زمناً، وكان بيت أبيه مقصداً للعلماء والأدباء من أهل الشام وغيرهم، التقي بالشيخ محمد عبده بعد نفيه إلى بيروت بتهمة المشاركة في ثورة عرابي، ولما رجع الشيخ محمد عبده إلى مصر لحق به الشيخ محمد رشيد رضا عام ١٣٠٥هـ، وبدأ بينهما الاتصال العلمي الوثيق، وقد وجد كل منهما بغيته في الآخر، وكان للشيخ محمد عبده تأثير كبير في فكر محمد رشيد رضا[١].

من مؤلفاته: تاريخ الأستاذ الإمام، الوحي المحمدي، مجلة المنار[٢]، الخلافة والإمامة العظمى، محاورات المصلح والمقلد، تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار.

وأصل هذا التفسير دروس بدأها الشيخ محمد عبده في غرة محرم ١٣١٧هـ باقتراح وإلحاح من تلميذه محمد رشيد رضا بعد مجيئه للقاهرة، واستمرت هذه الدروس حتى عام ١٣٢٣هـ، وتوقف عند الآية ١٢٥ من سورة النساء، وكان يحررها محمد رشيد رضا وينشرها في مجلته (المنار)، ولذلك سمي "تفسير المنار"، وإلا فاسم التفسير "تفسير القرآن الحكيم"، وقد أكمله محمد رشيد رضا بعد وفاة محمد عبده وكتبه بنفسه، وتغير أسلوبه، واقترب من أصول التفسير، وأكثر النقل عن أئمة التفسير واللغة، واقترب من منهج السلف كثيراً، وبلغ به الآية ١٠١ من سورة يوسف ثم توفي رحمه الله، فأكمل تفسير سورة يوسف تلميذه محمد بهجة البيطار.

يقول في مقدمة تفسيره: «هذا وإنني لما استقللتُ بالعمل بعد وفاته، خالفتُ منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، وفي

(١) ينظر: رشيد رضا الإمام المجاهد (ص: ٧٠-٧٧).

(٢) صدرت عام ١٣١٥ حتى ١٣٤٥هـ، وحرص الشيخ محمد رشيد رضا على تأكيد أن هدفه من المنار هو الإصلاح الديني والاجتماعي للأمة، وبيان أن الإسلام يتفق والعقل والعلم ومصالح البشر، وإبطال الشبهات الواردة على الإسلام، وتفنيد ما يعزى إليه من الخرافات، وأفردت المجلة إلى جانب المقالات التي تعالج الإصلاح في ميادينه المختلفة بابًا لنشر تفسير الشيخ محمد عبده، إلى جانب باب لنشر الفتاوى والإجابة على ما يرد للمجلة من أسئلة في أمور اعتقادية وفقهية، وأفردت المنار أقسامًا لأخبار الأمم الإسلامية، والتعريف بأعلام الفكر والحكم والسياسة في العالم العربي والإسلامي.

تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية، والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة»[1]، ولذلك لم يكن يتحرَّج في مواضع كثيرة من مناقشة ونقد شيخه محمد عبده في بعض آرائه، وبخاصة في الأمور والمسائل العقدية التي مال فيها عبده عن مذهب السلف.

ومن أهم معالم التجديد في تفسيره: اهتمامه بمقاصد القرآن في تفسيره، وربطها بالآيات موضوع التفسير، كما اهتم بالمناسبات بين الآيات، فكان يربط الآيات بما قبلها أو بموضوع السورة الرئيسي الذي تتحدث عنه مجمل آيات السورة، وعمل على إبراز الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، والسياق الواحد الذي يؤلف بين آياتها، كما كان حريصاً عندما تتعرض الآية التي يفسّرها لقضيةٍ ما، أن يسرد ويحلّل بشكل موجز معظم الآيات الكريمة الأخرى التي تتحدث عن القضية نفسها.

كما قام بربط تفسير الآيات ومضمونها بواقع المسلمين ومشاكلهم السياسية والاجتماعية، وكان حريصاً في نهاية تفسير كل سورة تقريباً، على كتابة خلاصة إجمالية لأحكامها، وقواعدها، ومقاصدها، يركِّز فيها بشكل خاص على السُنن الإلهية الكثيرة التي أوردها، ولذلك كان تفسير المنار رائداً في تكوين مدرسة عرفت بالمدرسة الإصلاحية الاجتماعية التي أثرت في حركة التفسير من بعده، فكان تفسير المراغي، وشلتوت، كما كان تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب الذي سلك به منحى الإصلاح الاجتماعي كما يراه، وإن غلب عليه الأسلوب الأدبي[2].

ولا يشك أحد بأن للشيخ محمد عبده ومدرسته أعظم الأثر في تقريب فهم القرآن من القلوب، وتنقية التفسير من الكثير من الشوائب، والابتعاد به عن جو الخرافات والإسرائيليات، والتعصب للمذاهب الفقهية والكلامية، وإلباسه ثوباً جديداً يتناسب بأسلوبه وموضوعيته مع مدركات الناس في هذا العصر، ولكن مع تلك الحسنات فلقد كان لهذه المدرسة هفوات وكبوات خرجت بالنص القرآني عن معناه الظاهر إلى تأويلات بعيدة وتفسيرات غريبة، وذلك كتأويل الملائكة بالقوى الطبيعية، وكتأويل سجود الملائكة بتسخير القوى، ورد الأحاديث

(١) تفسير المنار (١/١٦).

(٢) ينظر: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (٢/٨٠٣ وما بعدها).

الصحيحة، ولذلك ربما يرى البعض أن لهذه المدرسة أثراً فيما حصل من انحراف في التفسير فيما بعد، وهذا الانحراف وإن لم يكن هدفاً عند هذه المدرسة، وإن كان كثير من رجالها حاربوه حرباً لا هوادة فيها، إلا أن هؤلاء المنحرفين كانوا أقل ما في الأمر يستترون ببعض آراء تلك المدرسة، وليس معنى هذا أن انحراف هؤلاء كان نتيجة لبعض آراء تلك المدرسة التي صدعت بها، فإن كثيرين منهم قد تأثروا بعوامل ودوافع لا تقرها تلك المدرسة[1].

وهناك فريق آخر ممن ينتمون إلى تيار إعادة قراءة القرآن الكريم وفق مناهج ومكتسبات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، يرى أنَّ إسهام رشيد رضا في تفسير "المنار" ما هو إلا خطوة تراجعية عن بعض ما أنجزته مدرسة المنار على يد رائديها الأفغاني وعبده، وهو في نظرهم إنجاز محدود، وموضع نقد وتقويم، وذلك بسبب ما قام به رضا من إعادة العمل التفسيري إلى المدرسة التقليدية القديمة في التفسير، وتظهر أهم ملامح تلك العودة -في نظرهم- من خلال إكثاره من النُقول الواسعة عن علماء التفسير السابقين، فضلاً عن استطراداته الواسعة فيما يتعلق بقضايا العقيدة والتشريع، هذا بالإضافة إلى عجزه عن الاستفادة من المناهج الغربية الحديثة في دراسة ونقد النصوص المقدسة[2].

ثالثاً: تفسير التحرير والتنوير:

مؤلفه: هو العلامة الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، ولد في ضاحية المرسى في تونس سنة ١٢٩٦هـ، وقد شب في أحضان أسرة علمية، تلقى العلم كأبناء جيله، حيث حفظ القرآن، واتجه إلى حفظ المتون السائدة في وقته، ولما بلغ الرابعة عشرة التحق بجامع الزيتونة. له مؤلفات عديدة في شتى الفنون، منها تفسيره المسمى بالتحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وكشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، توفي (١٣٩٠هـ- ١٩٧٣م)[3].

---

(١) ينظر: اتجاهات التفسير في مصر وسوريا، فضل عباس (١/١٨٠-١٨١)، رسالة دكتوراه ١٣٩٢هـ، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين.

(٢) ينظر: الإسلام والحداثة (ص: ٦٧-٦٨).

(٣) ينظر في ترجمته: الأعلام (٦/١٧٤)، مقدمة المحقق في كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" بتحقيق: محمد الطاهر الميساوي.

تفسيره: يقول في مقدمة تفسيره: «فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نفاد، ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر فيها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقصه أو نبيده، علماً بأن غمض فضلهم كفر للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة»[(١)].

وتفسيره يعد رائداً في صناعته التفسيرية، وحسن ترجيحاته، وله فيه منهج بديع في التقديم للسورة بالأغراض التي سيقت لأجلها، ثم بيان ما تشتمل عليه الآيات من معان وأحكام، وكان لا يكثر من الاستشهاد بالأحاديث النبوية والآثار، إلا ما كان له دور في الترجيح. وامتاز بمناقشة الأدلة والترجيح بينها، كما اهتم بمقاصد القرآن وإبرازها من خلال تفسيره للآيات، واعتنى بالسياق عناية بالغة، وفي مجال الربط بالواقع كان يحرص على إظهار الآداب والمعاني التي تحملها الآيات لتربية النفوس وتهذيبها، كما اهتم باستنباط الفوائد، وربطها بحياة المسلمين، وحَرِصَ على استلهام العبر والعظات من الآيات؛ لتكون سبباً في النهوض بالأمة[(٢)].

ومن معالم التجديد في تفسيره: ذكره لأغراض السورة والموضوعات التي تحدثت عنها السورة في بداية كل سورة، وبيان مناسبة الآية للسياق، كما كان حريصاً على إظهار الصلات والروابط بين الآيات، وتحليل الألفاظ، وتبيين معاني المفردات بضبط وتحقيق لم يسبق إليه، وترجيحه للأقوال أو توفيقه بينها بشكل يجلي مدى تبحره في أصول التفسير ودقة صناعته التفسيرية.

رابعاً: تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان:

مؤلفه: الشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن عبدالله آل سعدي التميمي الحنبلي، ولد سنة ١٣٠٧هـ

---

(١) التحرير والتنوير (٣/١).

(٢) ينظر: منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر (ص: ١٤١)، التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبدالقادر محمد صلاح (ص: ١١٠-١٣٠).

بالقصيم، حفظ القرآن صغيراً، واشتغل بطلب العلوم إلى أن بلغ ٢٣ سنة فجلس للتدريس، واشتهر بعلمه، وارتفع قدره بين أهل زمانه، توفي سنة ١٣٧٦هـ.

من أهم كتبه بالإضافة إلى تفسيره: القواعد الحسان في تفسير القرآن، المذاهب الربانية من الآيات القرآنية [(١)].

تفسيره: يقول في مقدمته: «كثرت تفاسير الأئمة -رحمهم الله-، فمن مطول خارج في أكثر بحوثه عن التفسير، ومن مقتصر يقتصر على حل بعض الألفاظ اللغوية تقطع النظر عن المراد، وكان الذي ينبغي في ذلك أن يجعل المعنى هو المقصود، واللفظ وسيلة إليه، فينظر في سياق الكلام وما سيق لأجله، ويقابل بينه وبين نظيره في موضع آخر، ويعرف أنه سيق لهداية الخلق كلهم عالمهم وجاهلهم، حضريهم وبدويهم، فالنظر لسياق الآيات مع العلم بأحوال الرسول ﷺ وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله من أعظم ما يعين على معرفته وفهم المراد منه»[(٢)].

وتفسيره شامل لآيات القرآن الكريم، غير مطول، بأسلوب سهل يصلح للعالم وطالب العلم، وعامة الناس، حرص فيه على تقريب معاني الآيات، وإبراز المعنى العام لها دون الدخول في خلافات لغوية، مع البعد عن غريب الأخبار والنقول، وحرص على تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة الصحيحة، ولا يخلو تفسيره من لمحات تربوية هدفها إصلاح النفوس وتربية المجتمعات[(٣)].

ومن أهم معالم التجديد عنده اهتمامه رحمه الله بتقرير العقائد على مذهب أهل السنة والجماعة، لذلك كان تفسيره يعد مثالاً على إنتاج المدرسة السلفية للتفسير واهتمامها بتصحيح العقائد كونها أساس كل إصلاح وصلاح، ونجده قد أعرض صفحاً في تفسيره عن الإسرائيليات والموضوعات، وما لا طائل من معرفته في التفسير، واقتصاره على شرح المعاني دون الإطالة في الخلافات، مما جعله واضح العبارة سهل المتناول.

---

(١) ينظر في ترجمته: مقدمة تفسيره بيد أحد طلابه.

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٣٠).

(٣) ينظر: منهج الشيخ السعدي في تفسيره، رسالة ماجستير للجامعة الإسلامية بغزة، ناصر العبد سليم المرنخ، ١٤٢٣هـ.

خامساً: محاسن التأويل:

مؤلفه: محمد جمال الدين أبو الفرج بن محمد بن سعيد بن قاسم، وجده قاسم كان فقيه الشام في عصره، ولهذا ينسب إليه، نشأ في بيت علم، فجده كان عالماً، وأبوه كان فقيهاً، طلب العلوم وبرع فيها وجلس للتدريس وعمره أربعة عشر عاماً، ثم قام مكان أبوه في التدريس عام ١٣١٧هـ، واستمر إلى أن توفي سنة ١٣٣٢هـ، من كتبه: قواعد التحديث من مصطلح الحديث، إصلاح المساجد من البدع والعوائد[١].

تفسيره: يقول في مقدمة تفسيره: «تصفحت ما قدر لي من تفاسير السابقين، وتعرفت، حين درست، ما تخللها من الغث والسمين، ورأيت كلّاً، بقدر وسعه، حام حول مقاصده، وبمقدار طاقته، جال في ميدان دلائله وشواهده، وبعد أن صرفت في الكشف عن حقائقه شطراً من عمري، ووقفت على الفحص عن دقائقه قدراً من دهري، أردت أن أنخرط في سلك مفسريه الأكابر، قبل أن تبلى السرائر وتفنى العناصر، وأكون بخدمته موسوماً، وفي حَمَلَتِه منظوماً، فشحذت كليل العزم، وأيقظت نائم الهم، واستخرت الله تعالى في تقرير قواعده، وتفسير مقاصده، في كتاب اسمه بعون الله الجليل: "محاسن التأويل"، أودعه ما صفا من التحقيقات، وأوشّحه بمباحث هي المهمات، وأوضح فيه خزائن الأسرار، وأنقد فيه نتائج الأفكار، وأسوق إليه فوائد التقطتها من تفاسير السلف الغابر، وفرائد عثرت عليها في غضون الدفاتر، وزوائد استنبطتها بفكري القاصر، مما قادني الدليل إليه، وقوي اعتمادي عليه»[٢].

يحتوى الجزء الأول من تفسيره على مقدمات التفسير وعلوم القرآن، وقد أكثر فيه من النقل من الموافقات للشاطبي، وابن تيمية، والعز بن عبد السلام، وابن خلدون، وولي الله الدهلوي وغيرهم، وكان يكثر في تفسيره من النقول، إلا أنه يحسن انتقاءها وملاءمتها، فخرج كتابه دائرة معارف نقرأ فيه أقوال المفسرين ابتداء من ابن جرير إلى الشيخ محمد عبده، كما نجد فيه نقولات لعلماء الحديث واللغة، ويؤخذ عليه إنكاره لحقيقة السحر، ورده بعض أحاديث الآحاد ولو كانت صحيحة[٣].

---

(١) ينظر: الأعلام (١٣٥/٢).

(٢) محاسن التأويل (٤/١).

(٣) ينظر: اتجاهات التفسير في مصر وسوريا (ص: ٥٣٠).

سادساً: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن:

مؤلفه: محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي، ولد سنة ١٣٢٥هـ في شنقيط، حفظ القرآن وعمره عشر سنوات، وتعلم علومه في اللغة والأدب، ثم سافر للحج وعزم على البقاء، درس في المسجد النبوي، وتنقل بين الرياض والمدينة عالماً ومعلماً، اختير لعضوية هيئة كبار العلماء، توفي سنة ١٣٩٣هـ بمكة المكرمة، من مؤلفاته: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب(١).

تفسيره: اهتم في تفسيره بتفسير القرآن بالقرآن، يقول في مقدمة تفسيره:

«واعلم أن المقصود بتأليفه أمران؛ أحدهما: بيان القرآن بالقرآن؛ لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب بكتاب الله.. ومما التزمنا به في هذا الكتاب المبارك إن كان للآية الكريمة مبين من القرآن غير واف بالمقصود من تمام البيان فإننا نتم البيان من السنة»(٢).

ويلحَظ في تفسيره اهتمامه بالفقه؛ فقد كان هذا المقصود الثاني الذي نص عليه: «والثاني: بيان الأحكام الفقهية في جميع الآيات المبينة بالفتح في هذا الكتاب»(٣).

فكان يجمع الآيات والأدلة ويذكر أقوال الفقهاء باستيفاء مع أدلتها ويرجح بينها، وكذلك اهتم بأصول الفقه وتقرير مسائله وأطال في ذلك، وقد ترك آيات عديدة دون تفسير، كما استطرد في مسائل عديدة بالبحث والدراسة ليست من صلب التفسير، وصل في تفسيره إلى نهاية سورة المجادلة، وأكمله بعده تلميذه الشيخ محمد عطية سالم(٤).

ومن معالم التجديد عنده: اعتماده على صحيح السنة، وعلى الخصوص ما أخرجه الشيخان، كما أنه كان لا يذكر الإسرائيليات إلا للتنبه عليها وإبطال ما فيها من أكاذيب، واهتمامه بالأحكام الفقهية وطرق تقريرها من القرآن.

---

(١) ينظر في ترجمته: الترجمة التي ألحقها الشيخ محمد عطية سالم بآخر تفسير أضواء البيان (٩/٤٧٢).

(٢) أضواء البيان (١/١٣).

(٣) المرجع السابق (١/١٤).

(٤) ينظر: التفسير والمفسرون في العصر الحديث (ص: ٢٤٥)

سابعاً: التفسير المنير:

مؤلفه: وهبة مصطفى الزُّحيلي، ولد في بلدة دير عطية من ريف دمشق عام ١٣٥١هـ-١٩٣٢م، والده الحاج مصطفى الزُّحيلي كان حافظاً لكتاب الله تعالى، وكان له الأثر الأكبر في توجيه أولاده لمتابعة التَّحصيل العلمي، وفي إطار الدِّراسات الشَّرعية بخاصَّة.

درس في جامعتي الأزهر والقاهرة للدِّراسات التَّخصصية العليا، وتابع دراسته في كلِّية الحقوق في جامعة القاهرة بقسم الشَّريعة، شغل عدة وظائف تعليمية، وعمل أستاذاً جامعياً في عدد من الجامعات العربية والإسلامية، وأسهم بوضع المناهج والخطط فيها.

مصنفاته: للمترجَم في هذا الميدان إلى الآن أكثر من ثلاثين ومئة كتابٍ ورسالةٍ ظهرت إلى عالم الطِّباعة، أهمها:

١- آثار الحرب في الفقه الإسلامي.

٢- الفقه الإسلامي وأدلته.

٣- نظرية الضَّرورة الشَّرعية: دراسة مقارنة.

٤- التَّفسير المنير في العقيدة والشَّريعة والمنهج[1].

تفسيره: يعد تفسيره موسوعة قرآنية تقع في ١٦ مجلداً من الحجم الكبير، أشار في مقدمته إلى هدفه من تأليف كتابه قائلاً: «هدفي الأصيل من هذا المؤلّف هو ربط المسلم بكتاب الله ﷻ ربطاً علمياً وثيقاً؛ لأن القرآن الكريم هو دستور الحياة البشرية العامة والخاصة، للناس قاطبة، وللمسلمين خاصة، لذا لم أقتصر على بيان الأحكام الفقهية للمسائل بالمعنى الضيق المعروف عند الفقهاء، وإنما أردت إيضاح الأحكام المستنبطة من آي القرآن الكريم بالمعنى الأعم الذي هو أعمق إدراكاً من مجرد الفهم العام، والذي يشمل العقيدة والأخلاق، والمنهج والسلوك، والدستور العام، والفوائد المجنية من الآية القرآنية تصريحاً أو تلميحاً أو إشارة، سواء في البنية الاجتماعية لكل مجتمع متقدم متطور، أم في الحياة الشخصية لكل إنسان، في صحته وعمله وعلمه وتطلّعاته وآماله وآلامه ودنياه وآخرته»[2].

---

(١) ينظر في ترجمته: وهبة الزحيلي، العالم الفقيه المفسِّر، د. بديع السَّيد اللَّحام.

(٢) التفسير المنير (٦/١).

جمع في تفسيره مصادر عديدة، واهتم بالمناسبات، واهتم بإبراز التفسير الموضوعي، واهتم بالنواحي الإعرابية، يقدم للسورة بمقدمات يذكر فيها سبب تسميتها ومناسبتها لما قبلها، والمواضيع التي اشتملت عليها، ثم يقسم السورة إلى مقاطع، ويبدأ ببيان النواحي الإعرابية والبلاغية واللغوية ومناسبتها لما قبلها من الآيات، وأسباب نزولها إن وجدت، ثم يبدأ بتفسيرها مبينا ما فيها من معانٍ، ويختم بما في لآيات من فقه الحياة أو الأحكام[١].

وله كذلك "التفسير الوسيط" في ثلاثة مجلدات، وهو في أصله مجموع أحاديثه الإذاعية التي أذيعت عبر الإذاعة السورية وغيرها، وقد استغرق ذلك منه سبع سنين أتى خلالها على القرآن الكريم كاملاً على المنهج الذي سار عليه فيه.

قسم آيات القرآن الكريم إلى مجموعات حسب موضوعاتها، وقدم بين يدي كل مجموعة من الآيات بمقدمة تكون موضوعاً متكاملاً، ممهداً لفهم الآيات والمراد منها، ويبين مدلول الآيات بدقة وشمول، وبأسلوب سهل، ولغة واضحة، وكان يقتصر فيه على الصحيح من أسباب النزول، ويحرص فيه على تفسير القرآن بالقرآن ثم بالسنة[٢].

وتبرز معالم التجديد في تفسيره، في حسن تقسيمه وإيراده المعلومات في محلها، واهتمامه بمواضيع السورة، ومناسباتها، وتعقيبه على كل مقطع بما سماه فقه الحياة والأحكام.

هذا ولقد ألفت غير تلك المؤلفات الكثير، ووضعت أسس لاتجاهات أخرى في التفسير، ولا أقصد هنا الاستيفاء إنما مجرد التمثيل، على اتجاهات متعددة للتجديد في التفسير. وفي الكتب التي اختصت بالمؤلفات ومناهج المفسرين الكثير من ذلك.

---

(١) ينظر: منهج الدكتور وهبة الزحيلي في التفسير المنير، رسالة ماجستير للطالب محمد عارف فارع، جامعة آل البيت، ١٤١٨هـ.

(٢) ينظر: وهبة الزحيلي: العالم الفقيه المفسر (ص ١٥١-١٥٢)، التفسير والمفسرون في العصر الحديث (٢٠٦-٢١٨).

المطلب الثاني: أبرز مظاهر التجديد الإصلاحي في التفسير.

لقد أثْرت الحركات التجديدية منذ القرن الثاني عشر التفسير، فصنفت المصنفات، وألفت الكتب، منها ما تعلق بالتفسير شرحاً وبياناً، ومنها ما تعلق بأصوله وأدواته ضبطاً وتدقيقاً.

ولقد كان لتلك المصنفات سمات بارزة منها ما كان كاتجاه عام في أغلب الكتب، ومنها ما كان في بعضها دون بعض. ومن تلك السمات:

١- الاهتمام بالوحدة والتناسق الموضوعي في سور القرآن، والنظرة الكلية لآياته، وهو منهج برز عند الفراهي، ومدرسة المنار، والتحرير والتنوير، والتفسير المنير، والاهتمام بالوحدة الموضوعية جاء دفاعاً عن القرآن في وجه مزاعم المستشرقين الذين يرون أنه خليط غير مؤتلف، وقد بالغ الاتجاه العقلي في إبراز الوحدة الموضوعية حتى اتخذوا موقفاً مناوئاً لكثرة روايات أسباب النزول[1]، وهذا موقف لا يصح؛ إذ إن وجود سبب للنزول لا يلزم منه تفكيك وحدة الآيات.

٢- إبراز مقاصد القرآن الكريم من خلال التفسير: لقد قدم كل من رشيد رضا وابن عاشور في مقدمتيهما بإيضاح جيد لمقاصد القرآن، وكان الاهتمام بمقاصد القرآن في تفسير الآيات لإيضاح المعاني وإبراز الهدايات، ولترك مالا فائدة منه في التفسير.

٣- الاهتمام بتقريب العبارة وتفسير المراد من الآية أو الآيات إجمالاً، فنجد تفسيراً كتفسير السعدي مازال مرجعاً مهماً لمن أراد الاطلاع السريع على معنى الآية إجمالاً دون الدخول في تعدد الروايات والمسائل اللغوية.

٤- حسن التقسيم، فنجد أن التفسير لم يسرد سرداً، بل كان التقديم بالمناسبات، ثم الموضوعات، ثم المباحث اللغوية، وأياً كان التقسيم الذي اعتمده المؤلف فإنه سهّل الوصول إلى المعلومة تبعا لنوعها.

٥- العمل على تنقية التفسير من الإسرائيليات إما بنقدها أو الإعراض عنها.

٦- الاهتمام بصحيح الآثار والبعد عن شاذها وغريبها ما أمكن.

---

(١) ينظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد الرومي (ص: ٢٣٧).

٧- محاولة حل مشكلات العصر، وتنزيل الآيات على الواقع: لقد أسلفنا الظروف التي نشأت فيها التيارات، وما لحق بالأمة من ضعف واستعمار؛ لذا كانت المسارعة من أولئك المفسرين لإصلاح حال الأمة مع القرآن الكريم، وقد حاولوا قدر جهدهم معالجة القضايا الاجتماعية وإصلاح أمور العقيدة والتحذير من البدع والخرافات والدعوة إلى وحدة الأمة وإصلاح شأنها الاقتصادي والسياسي.

٨- ظهور اتجاهات من التفسير: فظهر التفسير الموضوعي، الذي يتتبع موضوعاً في القرآن ويجمع الآيات حوله، كما ظهر التفسير العلمي الذي يعنى بتوسيع معنى الآية حسب حقائق العلوم الكونية، وإن شاب الأخير بعض التكلف وتحميل ألفاظ القرآن مالا تحتمل.

٩- تقديم العقل على النقل، لعل مما يؤخذ على اتجاه مدرسة المنار تقديمها للعقل على النقل حتى سميت بالمدرسة العقلية، ولهذا لجأت تلك المدرسة إلى صرف الآيات عن ظواهرها باللجوء إلى التأويل والمجاز لما التبس عليهم فهمها، وإنكار كثير من المعجزات، ورد النصوص النبوية الصريحة إذا بدا لهم تعارضها مع العقل[1]، وهو موقف تابع لموقفهم من أحاديث الآحاد؛ حيث يرون أنها لا تحكم في باب العقائد لأنها ظنية.

١٠- الاهتمام بمسائل علوم القرآن الواردة في التفسير، وتحريرها تحريراً جيداً.

---

(١) ينظر: الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث، عادل الشدي (ص: ١٠٥).

المبحث الثاني: الدعوة إلى التجديد التغريبي.

عندما نتكلم عن التجديد التغريبي في العالم العربي فإننا نتكلم عن فكر مستورد، تسلل إلى فكرنا ومعتقداتنا وأخلاقياتنا، في ركاب زحف سياسي وعسكري أوروبي، منذ غزو نابليون لمصر في خواتيم القرن الثامن عشر إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية في بدايات القرن العشرين.

ثم كان أن ظهرت الحقبة التاريخية المسماة بالنهضة العربية[1]، وهي الحركة التي عمت البلاد العربية بين سنة ١٨٢٠م - ١٩١٤م.

بدأت "النهضة العربية" في وقت مبكر في مصر والشام، وخصوصًا في لبنان وسوريا، بعدما حدثت الصدمة الثقافية التي نجمت عن غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م، وحملة الإصلاحيين من الحكام اللاحقين مثل محمد علي باشا[2]، وبالرغم من أن الشام ثم مصر كانتا من أوائل البلاد إلا أن النهضة التي زعمت لم تحقق أي منتج، وهذا يبرز خللاً رئيساً في مفهوم النهضة التي لم تتحقّق؛ لأنها تتولّد بعمليتين مترافقتين، هما: تكنولوجيا غربية، ورؤية فكرية، وبمقدار ما تكون الرؤية الفكرية معمقة في توصيف الحاضر وتشريح الماضي واستشراف المستقبل بمقدار ما تكون النهضة ناجحة وذات أثر مستمر.

وقد غابت النهضة عن تجربة محمد علي باشا في مصر مثلاً؛ بسبب غياب الرؤية الفكرية عنده، مع أنه نقل كثيراً من التكنولوجيا الغربية، وقام بكثير من الإصلاحات الإدارية والزراعية والصناعية والاقتصادية، فلم يكن له أي موقف فكري من الواقع، مع أنه كان مليئاً بالإيجابيات

---

(١) وعند التدقيق نجد أن تقسيم تاريخ حضارتنا إلى فترات: عصر نشأة، وعصر ترجمة، وعصر إبداع فكري، ثم عصر جمود وانحطاط، ثم عصر نهضة، هو تقسيم استشراقي يستلهم دورة الحضارة الغربية، وينطلق من تأكيد مركزيتها، ويعمم حالة العصور الوسطى في الحضارة الغربية التي كانت عصور جمود وانحطاط على العصور الوسطى عندنا التي يجب أن تكون أيضاً عصور جمود وانحطاط حسب زعمهم، ولكن النظرة الفاحصة المدقّقة المتبصرة تلغي مثل هذا الحكم، فليس عصر النهضة المصطلح عليه نهضة على حقيقتها، كما لم تكن عصور الانحطاط التي وصمت بذلك انحطاطاً شاملاً للأمة، بل مازالت الشريعة قائمة والفتوحات مستمرة.

(٢) محمد علي (باشا) بن إبراهيم آغا بن علي، المعروف بمحمد علي الكبير، مؤسس آخر دولة ملكية بمصر، ألباني الأصل، مستعرب. وكان أمياً، تعلم القراءة في الخامسة والأربعين من عمره، وكثرت في أيامه المدارس والمعامل في الديار المصرية، وأرسل البعثات لتلقي العلم في أوروبا (ت: ١٢٦٥هـ). ينظر: الأعلام (٢٩٨/٦).

والسلبيات التي تحتاج إلى المعالجة على مستويين: الأخذ بالإيجابيات ومعالجة السلبيات، وقد أدى انعدام الرؤية الفكرية عنده إلى انزلاق تجربته إلى التغريب عند حفيده الخديوي إسماعيل(١) الذي عَدَّ مصر قطعة من أوروبا، وأخذ بكل مظاهر التغريب، وأدى هذا التوجه إلى إضعاف مصر، وخسارة الاستقلال السياسي عندما احتلها الإنجليز عام ١٨٨٢م(٢).

وقد شكل فكر الرواد الأوائل للنهضة قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين، العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثمّ تطوري.

وقد بدأت الحداثة العربية التي كانت تمثل الفكر والعقيدة لمن يقود ما عرف بالنهضة بالنيل من بعض مفاهيم الدين، والتشكيك في مصادره، وهز اقتناعات الناس به، وجعل الدين في مرتبة الإنتاج العقلي البشري؛ يناقش ويعرض على مناهج النظر والاستدلال والبحث الغربية، فما أقرته قُبل لا باعتباره وحياً بل باعتباره وافق ما عندهم، وما رفضته تلك المناهج من الدين رفضوه.

ولقد حمل التجديد باسم الحداثة مفهوماً مطاطاً كان على الأمة المسلمة المبتلاة به أن تجرب أنواعه التي أثبتت فشلها، بل وزادت الأمة بعداً عن الحضارة والدين، واحداً بعد الآخر؛ لأنها ظهرت وسط بيئة غير بيئتها وظروف غير ظروف نشأتها، فكأنما هي نبتة جلبت من أرضها ومناخها وأريد استنباتها في تربة ومناخ مختلفين(٣)، فكانت كشجرة خبيثة، مالها أصول أو ثمار.

ويسجل للنهضة العربية تأثرها الشديد بالحضارة الأوروبية، وولع روادها بطرق عيش الأوربيين وحياتهم ومعاملاتهم، مع كراهيتهم لكل مظاهر التدين واحتقارهم لها، يقول طه

---

(١) إسماعيل (باشا) بن إبراهيم بن محمد علي الكبير: خديوي مصر، ولد في القاهرة، وتعلم بها ثم في فرنسا، ولي مصر سنة ١٢٧٩هـ، اتجه إلى تنظيم المدن وإنشائها، ونكبت مصر في أيامه بإنشاء المحاكم المختلطة، عزل سنة ١٢٩٦هـ، (ت: ١٣١٢هـ). ينظر: الأعلام (٣٠٨/١).

(٢) ينظر: قراءة في مقولتي عصر الانحطاط وعصر النهضة، مقال لغازي توبة في الجزيرة نت.

(٣) ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية، الجيلاني مفتاح (ص: ٢٥).

حسين[1] : «سنظل دائما جزءا من أوروبا في كل ما يتعلق بالحياة الثقافية والعقلية على اختلاف فروعها وألوانها»[2]، ويقول في موضع آخر: «دعونا نسير سيرة الأوربيين، ونسلك طريقهم؛ لنكون لهم أنداداً، ونكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها أو يكره، وما يحمد أو يعاب»[3].

ويقول سلامة موسى[4]: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[5].

ولم يكن ذلك الولع بأسباب الحضارة الأوروبية إلا نفوراً من حياة تتخذ الدين أسلوباً لها، يقول سلامة موسى: «وإذا كانت الرابطة الشرقية سخافة؛ لأنها تقوم على أصل كاذب، فإن الرابطة الدينية وقاحة؛ فإننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا، نحن في حاجة إلى ثقافة أبعد ما تكون عن الأديان، وحكومة ديمقراطية برلمانية كما هي في أوروبا، وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرشيد أو المأمون أوتوقراطية دينية، يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، وهذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهراً، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب»[6].

---

(١) طه حسين بن علي بن سلامة، دكتور في الأدب، وأصيب بالجدري في الثالثة من عمره، فكف بصره، وبدأ حياته في الأزهر (١٩٠٢)، ثم بالجامعة المصرية القديمة، وهو أول من نال شهادة (الدكتوراه) منها (١٩١٤)، وسافر في بعثة إلى باريس فتخرج بالسوربون (١٩١٨)، وعاد إلى مصر، فاتصل بالصحافة، وعين محاضراً في كلية الآداب بجامعة القاهرة، ثم كان عميداً لتلك الكلية، فوزيراً للمعارف بمصر، (ت: ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م). ينظر: الأعلام (٣/٢٣١-٢٣٢).

(٢) مستقبل الثقافة في مصر (ص: ٢٨).

(٣) المرجع السابق (ص: ٣٩).

(٤) سلامة موسى القبطي المصري: كاتب مضطرب الاتجاه والتفكير، تعلم بالزقازيق وباريس ولندن، ودعا إلى الفرعونية، وشارك في تأسيس حزب اشتراكي، وجحد الديانات في شبابه، وعاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، وأصدر مجلة (المستقبل)، عمل في التدريس ثم رأس تحرير مجلة الهلال، كثير التجني على كتب التراث العربي، يناصر بدعة الكتابة بالحرف اللاتيني (ت: ١٣٧٨هـ- ١٩٥٨م). ينظر: الأعلام (٣/١٠٧).

(٥) ما هي النهضة (ص: ٩٠).

(٦) ينظر: اليوم والغد _ص:٤١).

كما عرف عن روادها علاقتهم بالمستعمر الأوربي، وعداؤهم للخلافة العثمانية، تحت اسم القومية، وارتحالهم للغرب أملاً في المساعدة، وهناك أسسوا الجمعيات التي كانت تعبر عنهم، وقد كانت بداياتهم في باريس، حيث كانت مؤتمراتهم تعقد تحت بصر وسمع الدولة الفرنسية(١)، ثم نقلوا لدمشق وبيروت، مثل الجمعية الإصلاحية في بيروت التي قدمت طلباً مع جمعية النهضة اللبنانية في المهجر قدمتا رسالة مشتركة إلى حكومة فرنسا عام ١٣٣١هـ التمستا فيها منها احتلال سوريا ولبنان، بينما اتجه أمثالهم العراقيون إلى الإنجليز وأيد بعضهم إقامة إشراف بريطاني على برامج الإصلاح، بل وحتى بسط الحماية البريطانية على البلاد(٢).

وكان الفكر القومي هو المدخل الذي استطاع منه رواد النهضة التسلل للوعي العربي بإثارة المظلومية والمطالبة بالحكم، والعجيب هو اتفاقهم مع الحركة الطورانية التي تعظم القومية التركية والتي أسقطت الخلافة الإسلامية، ومع اختلافهم في القوميات إلا أن ثقافاتهم وغاياتهم ووسائلهم كانت واحدة، يجمعهم الإعجاب بالمستعمر وتقليده، وإبعاد الدين عن مناحي الحياة(٣).

وأصبح الفكر القومي قائداً للمنطقة العربية بعد الحرب العالمية الأولى، وهو الذي حكم منطقة بلاد الشام والعراق بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت الثورة العربية الكبرى عام ١٩١٦م، والتي تبنّت الفكر القومي العربي في مواجهة الخلافة العثمانية والقومية التركية، وهو الذي أصبح فكر القيادات النافذة والفاعلة في عدد من الأقطار العربية، وهو الذي قاد السياسة الإعلامية في المنطقة، وهو الذي رسم البرامج التربوية، وهو الذي خطّط للبناء الاقتصادي، وهو الذي بنى المناهج العسكرية القتالية، والركيزة الأولى للفكر القومي هي إبعاد

---

(١) وتبرز أهمية هذه الجمعيات بأنها كان لها الفضل في تنظيم واقامة "المؤتمر العربي الأول في باريس ١٩١٣"، وهو أول مؤتمر عربي جرى تنظيمه في التاريخ الحديث والمعاصر، وقد شارك فيه مجموعة كبرى من البيارتة واللبنانيين والعرب، وانتهى المؤتمر إلى المطالبة باللامركزية، وبتنفيذ الإصلاحات في جميع الولايات العربية.

(٢) ينظر: تاريخ الدولة العثمانية (ص: ٢٤٩).

(٣) ولا أدل على ذلك من أن ساطعاً الحصري (١٨٧٩/١٩٦٨م) منظر القومية العربية كانت نزعته طورانية تركية بحتة، وعمل مع جمعية الاتحاد والترقي، وقد نشر عدة مقالات في الدعوة إلى الطورانية والتتريك في مجلة (تورك أوجاني) بتوقيع: م ساطع، أي: مصطفى ساطع، ثم انقلب بين عشية وضحاها ليصبح رائداً من رواد القومية العربية، وكانت في لغته رطانة، وشغل عدة مناصب في بلاط السلطان عبد الحميد الثاني حتى سقوط دولة الخلافة العثمانية، ثم رحل إلى دمشق عام ١٩١٩. ينظر: أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، وليد الأعظمي (ص: ٢١١).

الدين تماماً عن أي رابط للأمة العربية، بل يرون أن مكوناتها اللغة والتاريخ فقط.

ولهذا كان مسيحيو المشرق ومن تأثر بهم من أوائل من دعموا الفكر القومي أمثال أنطوان سعادة(١)، وقسطنطين رزيق(٢)، وأحمد فارس الشدياق(٣)، وبطرس البستاني(٤)، وناصيف اليازجي(٥)، وسليم تقلا(٦) الذي أسس الأهرام، وجورجي زيدان(٧) الذي حاول في كتبه تشويه تشويه التاريخ، وفرح أنطوان(٨)، وأمين الريحاني(٩) الذي يقول: «لقد كانت العرب قبل الإسلام

---

(١) أنطون بن خليل سعادة مجاعص: زعيم الحزب القومي السوري، من أهل الشوير بقضاء المتن (بلبنان)، هاجر مع أبيه إلى البرازيل وساعده في إصدار (المجلة) بعيد الحرب العالمية الأولى.

وامتدت فروعه إلى داخل بلاد الشام. ولمست حكومة لبنان خطره فأمرت بحله (سنة ١٩٤٩) وطاردت رجاله. فلجأ أنطوان إلى دمشق، فجمع سلاحاً وهيأ رجالاً للثورة في لبنان، قبض عليه، وتألفت محكمة عسكرية في الحال، قررت في خلال ساعتين إعدامه، وقتل رمياً بالرصاص. ينظر: الأعلام (٢ / ٢٧)

(٢) مؤرخ سوري وأحد أبرز دعاة القومية العربية، أُطلق عليه: داعية العقلانيّة في الفكر العربي الحديث، ولد في دمشق في ١٩٠٩، وكان ينتمي إلى الطائفة الأرثوذكسية، وفي مدارسها تلقى تعليمه الابتدائي والثانوي، ثم التحق زريق بالجامعة الأمريكية، وسافر بعدها إلى الولايات المتحدة ملتحقاً بجامعاتها، وحصل على الماجستير ثم الدكتوراه عام ١٩٣٠ من جامعة برنستون، (ت: ٢٠٠٢م).

(٣) أحمد فارس بن يوسف بن منصور الشدياق: عالم باللغة والأدب (بلبنان)، رحل إلى مصر فتلقى الأدب عن علمائها، ورحل إلى مالطة فأدار فيها أعمال المطبعة الأميركانية، وتنقل في أوربا، ثم سافر إلى تونس فاعتنق فيها الدين الإسلامي وتسمى "أحمد فارس" (ت: ١٣٠٤هـ- ١٨٨٧م). ينظر: الأعلام (١/١٩٣).

(٤) بطرس بن بولس بن عبد الله البستاني: صاحب "دائرة المعارف" العربية، عالم واسع الاطلاع، ولد ونشأ في قرى لبنان، وتعلم بها وببيروت آداب العربية، واللغات السريانية والإيطالية واللاتينية ثم العبرية واليونانية (ت: ١٣٠٠هـ - ١٨٨٣م). ينظر: الأعلام (٢/٥٨).

(٥) ناصيف بن عبد الله بن ناصيف بن جنبلاط، الشهير باليازجي: شاعر من كبار الأدباء في عصره. أصله من حمص بسورية، ومولده في "كفرشيما" بلبنان، ووفاته ببيروت (١٢٨٧هـ -١٨٧١م). ينظر: الأعلام (٧/٣٥٠).

(٦) سليم بن خليل بن إبراهيم: مؤسس جريدة "الأهرام" المصرية، ولد بلبنان، ونكب في أيام الثورة العرابية، لامتناعه عن مناصرتها، وأحرق العرابيون مطبعته، فانتقل إلى سورية، ثم عاد إلى القاهرة فاستأنف إصدار "الأهرام" فمرض، فعاد إلى لبنان، فمات بها سنة (١٣١٠هـ - ١٨٩٢م). ينظر: الأعلام (٣/١١٧).

(٧) جرجي بن حبيب زيدان: منشئ مجلة "الهلال" بمصر، وصاحب التصانيف الكثيرة، تجنى فيها على التاريخ الإسلامي، الإسلامي، ولد وتعلم ببيروت، ورحل إلى مصر، فأصدر مجلة الهلال (خلال اثنين وعشرين عاماً)، وتوفي بالقاهرة سنة (١٣٣٢هـ - ١٩١٤م). ينظر: الأعلام (٢/١١٧).

(٨) فرح بن أنطون بن إلياس أنطون: كاتب باحث، صحفي، روائي، ولد وتعلم في طرابلس الشام، وانتقل إلى الإسكندرية سنة ١٨٩٧م، توفي في القاهرة سنة (١٣٤٠هـ - ١٩٢٢م). ينظر: الأعلام (٥/١٤١).

(٩) أمين بن فارس بن أنطون بن يوسف، المعروف بالريحاني: كاتب خطيب، يعد من المؤرخين، ولد بلبنان، وتردد بين=

الإسلام والمسيحية وستبقى العرب بعد الإسلام وبعد المسيحية، ليدرك ذلك المسلمون، وليدركه المسيحيون، العروبة قبل كل شيء، وفوق كل شيء»[1]، هذا هو رأي هذا التيار والذى عزز من جرأته تزعم المسيحيين الشوام له، وهم الذين هاجروا إلى مصر فراراً من السلطة العثمانية، وكانت تحركهم كراهية شديدة للدولة العثمانية وبغض دفين للإسلام[2]، ولأنهم كانوا يرون أن أكبر عائق يقف في وجه التقدم هو الثقافة الدينية، سعوا جاهدين لتحجيم وتجفيف منابعها، وتقليص المواد الدينية، وإبدالها بثقافة غربية مادية، والعجيب أنهم مع ذلك ومع تقليدهم لم يصلوا إلى تقدم أو حضارة؛ لأن الظروف التي نشأت فيها النهضة الأوروبية لا يمكن استجلابها، كما أن أوروبا في الحقيقة لم تتنكر لتاريخها، بل حاولت إصلاحه مستلهمة من العلم التجريبي العربي كثيراً، مع إدراكها بوعيها بذاتها، والدليل أنهم إبان استعمارهم للمسلمين مازالوا ناشرين للتنصير محاربين للدين، فالغرب وإن كانت تطغى عليه ثقافة إلحادية إلا مع المسلمين فثقافتهم حينئذ تكون صليبية تتحالف فيها الدولة العلمانية مع الكنيسة، ويقوم فيها الرجل بدور القائد والراهب والمبشر والعالم والمستشرق والجاسوس المحترف في آن واحد أحياناً[3].

ولذلك كانت دعوات هذا النوع من التجديد لنقض شرائع الإسلام وحدوده، تارة باسم المدنية، وتارة باسم المساواة وتحرير المرأة، وتارة باسم حقوقالإنسان.

والمتأمل في تاريخ الوطن العربي يجد أن تلك التجربة مرت بنكستين كما يقول عبد الإله بلقزيز[4]:

- تعود الأولى إلى عشرينيات القرن العشرين بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، وما رافقها من ردة رجعية، ومن ميلاد للحركات الإحيائية الإسلامية.

= بلاد الشام وأميركا، واختاره معهد الدراسات العربية في المغرب الأسباني رئيس شرف، كما انتخبه المجمع العلمي العربي عضواً مراسلاً، (ت: ١٣٥٩هـ -١٩٤٠م). ينظر: الأعلام (١٨/٢).

(١) القوميات (ص: ٣٧٤).

(٢) ينظر: أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة (ص: ٨٨).

(٣) ينظر: حاضر العالم الإسلامي (ص: ٥٢).

(٤) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء في المغرب، أمين عام المنتدى المغربي العربي، الرباط. تنظر ترجمته في كتابه: العرب والحداثة.

- وتعود الثانية إلى هزيمة ١٩٦٧م، وانهيار التيار القومي الماركسي والمشروع الثقافي التحرري المرتبط به، وصعود حركة الصحوة الإسلامية، وتجدد الخطاب الأصلي الوعي الديني[١].

وما زالت تلك المشاريع وأصحابها يتساقطون، ويظهر يوماً بعد يوم مدى عوارهم وشدة افتراءاتهم، ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٢].

---

(١) ينظر: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين (٣٦-٣٧)، ومؤلفه ممن يرى أن الحداثة وإن كانت فكرة مستوردة فلا عيب في ذلك؛ لأن تلك طبيعة الثقافات، وأن من يتحدث عن حداثة مستوردة كمن يتحدث عن إسلام مستورد في أندونيسيا أو غيرها من البلدان، ينظر: (ص: ٢٩)، وهذا قياس مع الفارق؛ لأن الدين دعوة شمولية للناس أجمعين، بينما الحداثة قامت على واقع غربي وفي بيئة غربية لظروف دينية وسياسية آنذاك، نعم نحن بحاجة إلى نهضة ولكن لا يعني هذا استجلاب مشاريع غيرنا بكل ما فيها من وقائع لا تنطبق على أحوال مجتمعاتنا.

كما أن المؤلف لا يعد انهيار الخلافة ثم الاستعمار بعده نكسة، وإنما ما صاحبها من ميلاد حركات إصلاحية هاجمت المشروع الأوروبي المستعمِر مما أدى إلى ردة رجعية حسب قوله، وكأنه على المسلمين أن يؤمنوا بتفوق الغرب إنسانياً وثقافياً وينهلوا من معين أفكارهم ومصائب المستعمر من قتل وتشريد وتعذيب تنهال على بلادهم وأبنائهم، إن الابتعاد الفكري عن الغرب آنذاك كان أضعف الإيمان لمقاومة المستعمر.

كما أن هزيمة ٦٧ عدت لديه نكسة لا لذاتها، بل لأن الأمة رفضت مشروع الحداثة القومي الماركسي، مما أدى إلى قيام الصحوة واتباع الجماهير لها، وكأنه على الأمة عندما جربت فشل المشروع الحداثي لا يجوز لها الرجوع للمشروع الإسلامي، وإنما انتظار بديل حداثي آخر.

وللأمانة فإن المؤلف يفرق بين الحداثة والتغربن الذي هو تقليد رث للغرب وتبعية فكرية رثة وتسول ثقافي، ينظر: (ص: ٣٢)، ولكن ما لم يقله المؤلف أن غالب رواد الحداثة ومفكريها إن لم يكن كلهم على الحقيقة متغربنين باصطلاح المؤلف.

(٢) سورة الصف: ٨.

المبحث الثالث: أهم كتبه وأبرز مظاهره.

المطلب الأول: أهم الدراسات التي قامت على هذا النوع من التجديد.

لعلنا أسلفنا آنفاً في حديثنا عن نشأة التجديد أن تيار العلمانية والحداثة العربي الذي نشأ فيما عرف بعصر النهضة العربي ربط بين الدين والتخلف الذي كان يعيشه العرب والمسلمون آنذاك، فكانت فكرتهم أن يحذو حذو الغرب القذة بالقذة مع انتفاء الأسباب واختلاف المجتمعات، فلم يعد مصطلح النهضة محافظاً على مضمونه الذي يعني تحريك المجتمع وقيامه، بل حمل مفاهيم ومضامين أخرى مستوحاة من نتائج النهضة الأوربية التي أقصت الدين عن الحياة، وأعلت من قيم الليبرالية، ولكن اصطدام ذلك بحركة اجتماعية ودينية معارضة لتلك الأفكار، مستمسكة بالدين كأسلوب حياة، جعلت رواد ذلك النوع من التجديد المدعى يتجهون للقرآن الكريم سبب استمساك المسلمين بدينهم، ومحور حياتهم مهما اختلفت مشاربهم ولغاتهم وثقافاتهم، فوجهوا له سهام النقد، إما طعناً في ثبوته، أو طعناً في أخباره وقصصه، أو تأويلاً لعقائده وأحكامه، وتتويجاً لتلك الجهود كانت المطالبة بتفسير القرآن وفق مناهج بحث طبقت على كتب النصارى بزعم أنها أصح منهجاً، وأكثر موضوعية وفهماً.

ولا يوجد لتلك الأفكار تفاسير كاملة للقرآن الكريم ولكنها محاولات تفسيرية لوضع أسس المنهج الأصح لتفسير القرآن من وجهة نظرهم، أو تفسير بعض الآيات.

ولأجل الدقة الموضوعية، والصحة التاريخية لابد لنا من إثبات تلك المناهج والأفكار لأصحابها الأوائل، ولذا كان تقسيم تلك الدراسات إلى قسمين:

أولا: الدراسات الاستشراقية: إن المتأمل في كثير من مناهج البحث وتفاسير هذا النوع يجد أنها اعتمدت اعتماداً كبيراً على الدراسات الاستشراقية، سواء أعلن أصحابها ذلك أم أسروه، ومهما يكن الأمر فإن القرآن الكريم كان مركزاً جوهرياً للدراسات الاستشراقية التي بدأت بترجمته لأهدافٍ دينية معادية، كما حققت وأبرزت كثيراً من الكتب الإسلامية، وعنيت بشكل خاص بكتب الفرق الضالة وتصديرها على أنها تراث إسلامي أصيل.

وترجع الدراسات الاستشراقية للتفسير إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وكانت بداياته مع

المستشرق الألماني فرايتاخ[1]، ونشره لتفسير البيضاوي، ثم ما قام به المعهد البارافي من تنظيم وتمويل رحلات المستشرقين للعواصم العربية والإسلامية ومن ضمنها القاهرة.

و لعل أبرز كتابين ألفا في مجال التفسير وكان لهما أثر كبير في الدراسات بعدها هما:

- "**ملحوظات نقدية حول الأسلوب والتراكيب في القرآن**"، للمستشرق الألماني نودلكة[2] ، والذي نشر عام ١٩١٠م.
- "**مذاهب التفسير الإسلامي**" للمستشرق المجري جولدتسيهر[3] ، نشر عام ١٩٢٠م[4].

والكتابان حافلان بالأراجيف والأكاذيب، والتعصب الديني الذي يحاولان من خلاله إثبات أن القرآن الكريم قد تدخل فيه الرسول ﷺ بالتأليف، وأنه لم يوثق إلا متأخراً، مما فتح الباب لتعديله.

ولعل أبرز منتجات تلك الفترة أيضاً "دائرة المعارف الإسلامية"[5] التي شارك بكتابتها عدد من المستشرقين، والتي تضمنت كماً مغلوطاً من المعلومات، في التفسير والقراءات ومصدر القرآن وغيرها، والتي لا تخرج عن مزاعمهم السابقة بأن القرآن والتفسير متأثران بكتابات أهل الكتاب وكتبهم[6].

---

(١) جورج فيلهلم فريتاخ، مستشرق ألماني، ولد في لونبرغ، وتتلمذ على يد المستشرق دي ساسي بباريس، تعلم العربية والتركية والفارسية، وعين أستاذاً للغات الشرقية في بون، (ت: ١٨٦١م). ينظر: الأعلام (١٤٩/٢).

(٢) تيودور نولدكه: من أكابر المستشرقين الألمان، ولد في هامبورج بألمانيا، وتعلم في جامعات غوتنجن وفينة وليدن وبرلين، وانصرف إلى اللغات السامية والتاريخ الإسلامي فعين أستاذاً لهما في عدد من الجامعات، له كتب بالألمانية عن العرب وتاريخهم، (ت: ١٩٣٠م). ينظر: الأعلام (٩٦/٢).

(٣) إجناس جولدزيهر (١٨٥٠-١٩٢١): مستشرق مجري يهودي، زار عدداً من البلدان العربية، كان شديد التعصب ضد الإسلام، أثرت أبحاثه على الحركة الاستشراقية. ينظر: الأعلام (٨٤/١)، الاستشراق، مازن مطبقاني (٤٩/١).

(٤) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مصطفى بن حسني السباعي (ص: ٤١).

(٥) دائرة المعارف الإسلامية مشروع أوصى به المؤتمر الدولي العاشر للمستشرقين بجنيف ١٨٩٤م، ونفذ من عام ١٩١٣-١٩٤٢م.

(٦) ينظر: على سبيل المثال: كار ديفو، مادة تفسير، ضمن (ج٥) من الدائرة، التفسير القرآني: أصوله وأغراضه، بلاشير (١٠٦- ١٢٥) .

يقول كاراديفو[1] : «وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام، ويروى أن ابن عباس ت ٦٨هـ كان حجة في التفسير، وقد نسبوا إليه تفسيراً، وتساءل النقاد المحدثون (جولد تسيهر ولانسر وغيرهما) عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجامعة، ولم يصلوا بعد إلى رأي يعززها كثيراً، والظاهر أن أغلب هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية، وإما لأغراض كلامية، وإما لمجرد التوضيح، بل قد يكون لمحض اللهو والتسلية»[2].

ثم اتجهت الحركة الاستشراقية والدراسات القائمة عليها بعد مسار النقد التاريخي والطعن في الصحة التاريخية كما في أبحاث جولد تسيهر وبلاشير[3] ونولدكه ومرجليوث[4] والتي تلقفها الحداثيون العرب الأوائل، اتجهت لمنحنى آخر وهو منحنى تطبيق مناهج البحث العلمي المعتمدة في العلوم الاجتماعية، ومناهج النقد الأدبي على القرآن الكريم، وكان أول من سعى لذلك المستشرق الألماني يوليوس فليهاوزن[5]، وكان من أثر انتشار هذا التوجه في الجامعات الغربية: أن أدرجت الدراسات القرآنية ضمن دراسات الأدب العربي؛ مما يجعلهم يتعاملون مع القرآن كأي نص آخر، وأن تصبح الدراسات القرآنية تابعة لدراسات اللاهوت المسيحي من ناحية المناهج، وهذا ما جعل تلك الدراسات تخضع لكل جديد وطارئ من مناهج تحليل النصوص وتفكيكها خصوصاً المناهج الحداثية[6].

ومن الكتب التي برز فيها هذا الاتجاه كتابا المستشرق جون وانسبرو اللذان صدرا في سنتي

---

(١) البارون كارا دي فو، مستشرق فرنسي، (١٨٦٧م، ١٩٥٣م)، كان أستاذاً في المعهد الكاثوليكي بباريس، له عدة إنتاجات من أهمها: عقيدة الإسلام، و مفكرو الإسلام. ينظر: موسوعة المستشرقين، عبدالرحمن بدوي (ص: ٤٦٢).

(٢) مادة تفسير، ضمن (ج٥) من الدائرة.

(٣) ريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣): مستشرق فرنسي، تلقى التعليم الثانوي في الدار البيضاء، وتخرج باللغة العربية من كلية الآداب بالجزائر، من أبرز إنتاجه ترجمته لمعاني القرآن الكريم. ينظر: الأعلام (٢/٧٢)، الاستشراق (١/٣٠).

(٤) ديفيد صموئيل مرجليوث (١٨٥٨-١٩٤٠)، من كبار المستشرقين البريطانيين، ومن أشهر مؤلفاته ما كتبه في السيرة السيرة النبوية وكتابه عن الإسلام، ولكن هذه الكتابات اتسمت بالتعصب والتحيز والبعد الشديد عن الموضوعية. ينظر: الأعلام (٢/٣٣٠)، الاستشراق (١/٣٢).

(٥) ينظر: الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، رضوان السيد، مجلة البيان (جامعة آل البيت)، مجلد (١)، العدد الرابع، ١٤١٩هـ.

(٦) ينظر: دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية، بحث لعبدالرزاق الهرماس (ص: ٢٢)، ضمن المؤتمر الدولي الدولي لتطوير الدراسات القرآنية بجامعة الملك سعود الرياض (٦/٤/١٤٣٤هـ).

١٩٧٧ و ١٩٧٨ وهما: "الدراسات القرآنية: مصادر ومناهج التفسير للكتاب الديني"، و "البيئة الطائفية: محتويات تاريخ النجاة الإسلامي وتأليفه". استخدم فيهما وانسبرو ما يسمى بأدوات نقد الكتاب المقدس وأساليب تنقيحه ونقد النص وتاريخ تعديله، وخلص إلى ما يلي: أن القرآن تطور تدريجياً في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين من أصل روايات شفوية عن طريق تعديلات جرت عبر قرنين، ثم أعطيت شكلاً رسمياً، وصادف ذلك بروز التفاسير القرآنية، أتت هذه العملية مماثلة لما حدث في تقويم الكتاب المقدس لليهود، و أن الروايات الإسلامية مماثلة لما يسميه علماء الكتاب المقدس بـ "تاريخ النجاة"، أي قصة وضعت متأخرة لأغراض دينية ودعوية، ثم نسبت إلى وقت مبكر، كما أن تفسير عدم بقاء أية مواد تاريخية إسلامية من القرن الأول الهجري يعود إلى عدم وجودها، وأنه لا يمكن تصديق معظم الروايات الإسلامية بواسطة مصادر معاصرة غير إسلامية، كما يدعي أن القرآن لم يكن مصدراً للشريعة الإسلامية قبل القرن التاسع عشر الميلادي[١].

وتم الترويج لهذا الاتجاه من خلال عدد من العرب الذين درسوا بأوروبا، وتخصصوا أصلاً في مجالات بعيدة عن العلوم الشرعية، حيث أتيح لهم انتحال نظريات من تقدمهم من المستشرقين والمناداة بتطبيقها على القرآن وتفسيره[٢].

وكانت روايات المستشرقين عن الصحة التاريخية للقرآن، ومناهجهم في نقده هي المرجع الأول للمنادين بهذا النوع من التجديد، وكان كلامهم موضع تقديس لا يقبل النقد، فضلاً عن الرد عندهم، وفي هذا يقول أركون: «... هذه هي الرواية الرسمية للقصة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخي، أثبت هؤلاء المستشرقون (جولدزيهر، شاخت، الخ...) أن الأشياء قد جرت بشكل مختلف، وأن النظرية أو الرواية التي اخترعها التراث ليست إلا وهماً، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعي..»[٣].

---

(١) ينظر: مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، أ. د. محمد مهر علي (ص: ٨-٩)، نقلاً عن: Wansborough: Qur'anic Studies, etc, Oxford, 1977, pp. 42-44

(٢) ومن أمثال أولئك الذين درسوا في تلك المعاهد التي يقوم عليها المستشرقون: محمد أركون، حسن حنفي، طاهر لبيب وغيرهم.

(٣) تاريخية الفكر العربي والإسلامي (٢٩٧).

ثانياً: الدراسات التي نهجت نهج المستشرقين:

في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين بدأت موجة من المشروعات الموجهة للتعامل مع القرآن الكريم وتفسيره، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النص الشرعي بواسطة المناهج الحديثة، وبخاصة قراءة القصص في القرآن الكريم، كما في أطروحات طه حسين وأمين الخولي[١]، ومحمد أحمد خلف الله[٢]، مستخدمين في قراءتهم لتلك القَصص المناهج الاستشراقية في الطعن في ثبوت النص القرآني.

أما في أواخر الستينيات وبعد النكسة العربية فقد اتَّجهت الجمهرة الكثيرة من المثقفين العرب إلى إعادة قراءة التراث؛ مما شكَّل ما يشبه الظاهرة، منها ما كانت قراءته حول القرآن، ولم تتعامل مع تفسيره مباشرة؛ كالجابري والعروي[٣]، وجورج طرابيشي[٤].

ومنها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النصوص الدينية نفسها، ومنهم محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي[٥]، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد[٦]، والطيب التيزيني[٧].

ونعرض فيما يلي أبرز تلك الشخصيات وأهم إنتاجاتهم:

---

(١) كاتب مصري ولد (١٨٩٥م)، تخرج من مدرسة القضاء الشرعي، ثم انتقل لكلية الآداب، كان من المدافعين عن طه حسين ومحمد أحمد خلف الله، (ت: ١٩٦٦م). ينظر: الأعلام (١٦/٢).

(٢) أديب مصري تخرج في كلية الآداب وعمل بها، ثم وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية. ينظر: مفاهيم قرآنية، له.

(٣) عبدالله العروي: كاتب ومؤرخ مغربي ولد عام (١٩٣٣م)، حاصل على الدكتوراه من السوربون، له عدة كتب ودراسات باللغتين العربية والفرنسية.

(٤) جورج طرابيشي: مفكر وكاتب وناقد ومترجم عربي سوري: من مواليد مدينة حلب عام ١٩٣٩، يحمل الإجازة باللغة العربية والماجستير بالتربية من جامعة دمشق، تميز بكثرة ترجماته ومؤلفاته، أهم نقاط المسار الفكري لطرابيشي هو انتقاله عبر عدة محطات أبرزها الفكر القومي والثوري والوجودية والماركسية.

(٥) عبد المجيد الشرفي: كاتب ومفكر تونسي، أستاذ الحضارة الإسلامية بالجامعة التونسية، له عدة كتب منها: الإسلام والحداثة.

(٦) أكاديمي مصري، (١٩٤٣-٢٠١٠م)، متخصص في فقه اللغة العربية، عندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د. عبد الصبور شاهين الذى اتهم في تقريره د. نصر بالكفر، لادعاءاته بأن نصوص القرآن بشرية، وأنه لا فرق بينها وبين أي نص آخر، فغادر إلى هولندا، منذ ١٩٩٦ بعد أن حصل على درجة أستاذ بأسابيع.

(٧) طيب تيزيني، كاتب ومفكر سوري، ولد (١٩٣٨م)، واصل دراساته العليا في ألمانيا، يميل للفكر الماركسي، له "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة".

- **طه حسين:** كان الدكتور طه حسين في طليعة المتأثرين بهذا المنهج الجديد، وكان كثيراً ما يأخذ بآراء المستشرقين، والمناهج الحديثة في تفسير النصوص، ويتحمس في الدفاع عنها في مجال إصدار الأحكام حول الأدب العربي القديم وبخاصة الجاهلي منه، ولم تكن الخصومة معه حول آرائه في الشعر الجاهلي وأنه غير موثوق، بل في محاولة طه حسين سحب ذلك المنهج الشكي في الوقائع التاريخية إلى قصص القرآن حيث يقول: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، لكن وجود هذين الاسمين في التوراة والإنجيل لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا عن هجرة إسماعيل بن إبراهيم لمكة ونشأة العرب المستعربة»[1]، وبالرغم من أن كلام طه حسين مازال في بداياته حيث اختص بالتشكيك في روايات الشعر الجاهلي والقصص القرآني إلا أن هذا الاتجاه سيكبر لاحقاً ليشمل منهجاً متقدماً يضع علم المتقدمين كله موضع الشك الذي قد ينتهي في كثير من الأحيان إلى تصنيف القرآن منها[2].

- **محمد خلف الله:** من خلال كتابه "الفن القصصي في القرآن"، والذي كان رسالة علمية تحت إشراف أمين الخولي، واقتدى فيه بمنهجية طه حسين في الشك في الوقائع التاريخية الواردة في القرآن، إلا أنه كان أكثر تصريحاً منه بوجوب التفريق بين الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية؛ حيث أشار إلى أن وجود القصص في القرآن أشبه بالأسطورة منه بالواقع، وقال: «الإنسان غير ملزم بالإيمان برأي معين من الأخبار التاريخية الواردة في القصص القرآني، وذلك لأنها لم تبلغ على أنها دين يتبع، وإنما بلغت على أنها مواعظ وأمثال، ومن ذلك يصبح من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار، أو يخالفها، أو ينكرها»[3].

- **محمد أركون:** تعد مشاريع وأبحاث محمد أركون من أهم المشاريع التي تدعو إلى تأويل النص القرآني وفق مناهج البحث الغربية، ويعدُّ أول من توسع في استخدام تلك المناهج ودفع بهذا الاستخدام لأقصى ما يمكن من استخدام تلك الآلة النقدية.

و كانت أطروحته للدكتوراه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل ابن مسكويه والتوحيدي"،

---

(١) في الشعر الجاهلي (ص: ٣٨)، وسحبت تلك العبارة من الطبعات الأخرى بعد الضجة العلمية التي أثارتها آنذاك.

(٢) ينظر: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، عبد الرحمن بدوي (ص: ٣٣).

(٣) الفن القصصي في القرآن (ص: ٣٧).

غير أن أهم كتبه: "الفكر الإسلامي قراءة عملية"، و "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، و "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل"، و "تاريخية الفكر العربي"، و "القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، وغيرها من الأبحاث[١].

وليس مشروع أركون مجرد كتبه، بل إنه كان يطوف العالم مبشراً بمشروعه في القراءات الجديدة للإسلام والقرآن، في مختلف جامعات العالم، كما هيأت له الدعاية الإعلامية المصاحبة له، والتي تروج لمشروعه التجديدي مناخاً لنشر أفكاره في كثير من المجلات العلمية[٢].

ومن أهم معالم ذلك المشروع: دعوته لتطبيق النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني السيميائي[٣] ، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى على القرآن الكريم، ويسميها "الإسلاميات التطبيقية"، التي من قواعدها أنه ليس هناك خطاب أو منهج بريء، وهذا ما سيفتح المجال برأيه لخلق ظروف ملائمة لممارسة فكر إسلامي متحرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات[٤] البالية[٥].

ومن معالم منهجه قطيعته مع كل قراءة سابقة للنص، وبالرغم من انتقاده الدائم للقراءة الإيمانية التي ترسخ القرآن وتثبته في نفوس المسلمين، والذي يتيح لنظام من العقائد أن يشتغل بمنأى عن أي تدخل نقدي[٦]؛ فإن أركون يبدأ قراءته من منطلق إيماني خاص به -إن صح التعبير-، فهو قبل القراءة يؤكد أن «القرآن لم يُثَبَّت كلياً أو نهائياً في عهد عثمان على عكس ما نظن، وإنما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجري حين أُغْلِق نهائياً باتفاق ضمني بين السنة والشيعة، وذلك لأن استمرارية الصراع كانت ستضر بكلا الطرفين، بعدئذ أصبح

(١) ويكتب أركون أبحاثه باللغة الفرنسية لاعتبار أنها لغة المراجع والعلوم التي يستقي منها، ولكي يكون لها صدى وقبول في الأوساط الغربية، وغالب أبحاثه يترجمها هاشم صالح، الذي يعد أبز المستوعبين لمشروعه والمدافعين عنه.

(٢) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السبت (ص: ١٩٦).

(٣) هو العلم الذي يجعل اللغة عبارة عن إشارات ورموز ويبحث في دلالاتها الاجتماعية. ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة (ص: ٣٧٨).

(٤) الميثولوجيا: عرض فكرة أو مذهب بصورة روائية، بحيث تختلط فيها المتخيلات بالحقائق الكاملة، وتطلق على الأساطير والحكايات التي تتمثل فيها قوى الطبيعة كائنات شخصية، وتكون أفعالها ذات معنى رمزي. ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند (٢/٨٥٠).

(٥) تاريخية الفكر العربي والإسلامي (ص: ٥٥-٥٨).

(٦) ينظر: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل (ص: ٦٦).

معتَبَرًا كنَصٍّ نهائي لا يمكن أن نضيف إليه أي شيء أو نحذف منه أي شيء، وأصبحوا يعاملونه كعمل متكامل على الرغم من تنوع سوره واختلافها فيما بينها من حيث الموضوعات والأساليب»[1].

وبالرغم من خلو ادعاءاته تلك من أي محاولة للتثبت أو التدقيق العلمي أو عرضها على المعطيات والوقائع التاريخية فإنه يعتمدها كأساس غير قابل للنقد أو الجدل.

كما أنه في بداية قراءته ذكر أنه لن يرتكز على المنطلقات التي تقيد النص، كأن الله موجود، وأنه هو الذي هو، ولا يمكن التحدث عنه بشكل مطابق أو صحيح إلا من خلال كلماته[2].

ويلحَظ في مشاريعه حشر كم كبير من المصطلحات والمناهج مما يؤدي لعسر في الفهم وصعوبة في التطبيق حتى بالنسبة إليه نفسه؛ فعلى كثرة تنظيراته وحشو كتبه بالمصطلحات المنهجية، وأدوات النقد الغربي إلا أنه لم يكتب إلا بحثين تطبيقيين عن تفسير سورتي الفاتحة والكهف[3].

وحتى في تنظيره لتفسير سورة الفاتحة مثلاً، لم تكن عنايته موجهة لتفسير الكلمات أو بيان دلالاتها، ولو على النسق الألسني السيميائي الذي ينادي به، بقدر ما هو تنظير لما ينبغي أن يكون و كيف يكون، مع ازدراء بالتفاسير القديمة دون الوصول إلى نتائج جديدة، فمن تحديداته لمعاني الصراط المستقيم، أنعمتَ عليهم، المغضوب عليهم، و الضالين أنها تدل على أن «هذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محدَّدين بدقة من قِبَل المتكلم وقابلين للتحديد من قِبَل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلاً أو متكلماً»[4]، ويزيد المترجم الأمرَ بياناً فيعلّق في الهامش قائلاً: إن «المقصود بذلك أن كلمة "المغضوب عليهم" أو "الضالين" تدل على أشخاص محدَّدين بدقة في مكة، وكانوا معادين للرسالة الجديدة، ولذلك

---

(١) القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ١١٤).

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل (ص: ١٢١-١٢٢).

(٣) نشراً في كتابه: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، وغالب كتب أركون بهذه الطريقة أبحاث أو محاضرات تنشر في حدود كتاب مما يفقدها الكثير من منهج تأليف الكتب القائم على الدقة والتحليل وعدم التكرار.

(٤) القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ١٢٧).

دُعُوا بـ "المغضوب عليهم" و"الضالين". ولكن القرآن لا يحدد أسماءهم، وإنما يترك الصياغة عامة شمولية تنطبق على أعداء هذا الدين في كل زمان ومكان»، مع أن المفسرين لا يذكرون أبداً أن المقصود أحد من أهل مكة، فضلاً عن أن يحددوا هذا "الأحد"، بل الموجود عادة في كتب التفسير أنهم اليهود والنصارى.

ويعتمد أركون في قراءته للفاتحة على ما يسميه رمزية النص في اللغة الدينية، فالعبارات والكلمات لا يمكن تثبيت كلماتها عن طريق علم أصول الكلمات، بل بما تدل عليه من رموز في الخيال البشري آنذاك[1].

بقيت نقطة مهمة في معالم منهج أركون وهي اعتماده للمنهج الأسطوري كتفسير للنص القرآني وتحليل مكوناته يقول: «يوجد في التراث الإسلامي شيء يدعى "قصص الأنبياء"، وهي تحتوي على العديد من القصص، ونخص بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية ...، إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين الخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى»[2].

وليست الأساطير برأيه هي ما يرد في التفاسير فحسب، «بل إنها تداخلت مع النص القرآني، ولذلك نجد في سورة واحدة هي سورة الكهف، أصداء واضحة لثلاث قصص سابقة هي قصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة غلقامش الآشورية، ورواية الإسكندر الكبير الإغريقية. هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني أو موظفة فيه، ولعل سبب عدم البوح بهذه الحقيقة ترجع إلى أن المفسرين أعطوا معاني سامية للألفاظ القرآنية، مما أفقدها معانيها التاريخية ورفعها إلى مرتبة التعالي المقدس لكي تفقد كل صفة تاريخيه أو كل علاقة بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها»[3].

إذن محمد أركون قام بالدعوة لمشروع لم يستطع تطبيقه على تفسير القرآن، وحتى محاولاته

---

(١) ينظر: المرجع السابق (ص: ١٤٢).

(٢) المرجع السابق (ص: ٣٠).

(٣) المرجع السابق (ص: ١٥٦).

كانت خالية تماماً من أي دقة علمية أو موضوعية، ولا ريب أنه يدرك أن عجز مثله عن تقديم رؤية تفسيرية متماسكة صالحة للتطبيق إنما هو عجز في المنهج المتبع، لذلك كان توجيه جهوده لنقد الفكر الدوغمائي المطلق، ونقد عملية التثبيت، ونقد عملية الوحي نفسها؛ لأن ذلك يجعله في حل من الالتزام بأي منهج سابق.

ومن تلك المشاريع[1] مشروع **نصر حامد أبو زيد** الذي كرسه للنظرية التأويلية، ومن كتبه في هذا المجال "الخطاب والتأويل"، و"مفهوم النص"، و"نقد الخطاب الديني".

وحسن حنفي: "قراءة النص"، و "العقيدة والثورة: دراسات إسلامية".

ومحمد أبو القاسم حاج حسن[2] في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية".

الطيب التيزيني: "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة".

محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة"، و "نقد العقل العربي".

محمد شحرور[3]: "الكتاب والقرآن".

وهؤلاء السابقون يمثلون تياراً عريضاً من الحداثيين العرب أو الليبراليين بمختلف توجهاتهم، نادوا بقراءة معاصرة للقرآن وفق مناهج النقد الغربية وأدواتها، يقلدون أكثر مما يبدعون، وينسخون تجارب أكثر مما ينشئون تجربة. ولسوء حظهم لم يسعفهم نص القرآن فيما أرادوا كما أسعفت نصوص العهد القديم والجديد نُقَّادها فيما أرادوا، ومن ثَمَّ كانت قراءاتهم دعاوى نمطية تكرارية فحسب، وفتح أوراش غير قابلة للإنجاز أكثر منها مشاريع أو بحوثاً علمية نسقية منتظمة.

---

(١) ولقد اكتفيت بشرح للثلاثة الأوائل؛ لأنهم يعدون من المؤسسين لتلك المناهج وروادها، وهناك كتب كثيرة اعتنت بالرد المفصل على كل واحد من هؤلاء وعرض أبرز أفكارهم، منها: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ونقده، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم.

(٢) محمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤١-٢٠٠٤م): سياسي ومفكر وباحث سوداني، من كتبه: العالمية الإسلامية الثانية، وجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ومنهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية.

(٣) محمد ديب شحرور: ولد في دمشق (١٩٣٨م)، حاصل على شهادات في الهندسة المدنية من روسيا وإيرلندا، له عدة مؤلفات يغلب عليها النظرة الماركسية، منها: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ونحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. ينظر: موقعه الرسمي: http://www.shahrour.org

المطلب الثاني: أبرز مظاهر التجديد المنحرف في التفسير.

هناك سمات واضحة، ومظاهر بارزة تتجلى في كتب ومشاريع الدعوة إلى التجديد المنحرف في التفسير، وهذه المظاهر تبدو كقواسم مشتركة بين كتب الأولين والآخرين منهم، مهما تنوعت وسائلهم ومهما اختلفت أدواتهم.

منها:

- تحليل القرآن بعقلية أوروبية: فمناهج النقد وأدواته المستعملة في ذلك الاتجاه هي أدوات غربية مستمدة من بيئة فكرية تقاطع الإيمان بالغيب، وتستمد مناهجها وأدواتها النقدية من فلسفتها الخاصة بها والتي نشأت في ظروف العداوة المطلقة للكنيسة، ولكل تراثها الفكري، فألغيت فكرة الغيب، والنبوة، وكل ما هو خارج المحسوس؛ كنتاج للتغيرات الفكرية الأوربية في عصور النهضة، كما أن أول من لف هذا الاتجاه ووضع أسسه وقواعده هم المستشرقون، الذين لا يؤمنون بدعوة الإسلام أصلاً.

ولئن كانت حركة النقد الأوربية قد أطاحت بصحة كثير من نصوص الكتاب المقدس كما فعل سينبوزا[١] في كتابه، والذي أثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الكتاب المقدس بعهديه يضم كثيراً من كلام المؤرخين والحواريين والمترجمين ولم يعد قاصراً على كلام الأنبياء[٢]. فإن القرآن الكريم ليس كذلك، ومحاولة تنزيل ذلك الواقع الذي أصاب كتبهم على القرآن دون نقد أو تمحيص أو تدقيق هو ديدن المستشرقين ومنتجي ثقافاتهم من العرب، ولذلك نجد كثيراً من المغالطات التاريخية والعلمية؛ لأنهم حاولوا تنزيل نتائج الدراسات اللاهوتية على القرآن والمساواة بينهما.

أما الادعاء بأنه يمكننا أخذ طرق ومناهج البحث الغربية وتنزيلها على القرآن دون خلفياتها البيئية والفلسفية التي نشأت بها، فهذا عين الدجل والاضطراب؛ إذ إنه من أسس تلك المناهج ألا قداسة لأي نص، وهذا وحده كاف لنزع موضوعيتها.

---

(١) باروخ أو باروف سبينوزا: فيلسوف ومفكر يهودي هولندي، (١٦٣٢-١٦٧٧م)، أكد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة، من القائلين بوحدة الوجود، اتهم بالإلحاد، ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ٢٣٣).

(٢) ينظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي (٢٤٠-٢٩٠).

• تثبيت الفكرة ثم اللجوء للنصوص لتدعيمها: نلحَظ في كثير من تلك الكتابات أن آراءهم واستنتاجاتهم تقدم كحقائق لا تقبل الجدل، ثم يستشهدون عليها بما يريدون من نصوص منتزعة من سياقاتها، أو غير منطبقة عليها، وعدم الالتفات لما سواها.

• إبراز الجوانب السلبية سواء كانت في الأقوال أو الفرق: كان المستشرقون يحاولون جاهدين إبراز الجوانب السلبية، فمثلا تحدث جولدتسيهر في سبع صفحات فقط عن التفسير بالمأثور، و أفرد عشرات الصفحات لتفاسير المعتزلة والباطنية ونحوها، كما أولع الحداثيون العرب بأقوال الفلاسفة كالتوحيدي(١) وابن مسكويه(٢)، وأقوال المعتزلة، والباطنية.

• إغفال التراث التفسيري للمسلمين والاستهانة به، والتشكيك في جهود المفسرين، وفي هذا يقول جمال البنا(٣): «ورأينا الخاص أن التفاسير التقليدية ليست ضرورية بل إنها تسيء أكثر مما تفيد، ومطالعة الأجيال المعاصرة لهذه التفاسير يسيء إساءة مضاعفة؛ إساءة تتعلق بفهم القرآن، وإساءة تتعلق بإبعاد الجيل عن عالمه وعصره الذي يعيش فيه، والذي لا يمكن تجاهله أو الفرار منه، وستكون نتيجة هذه المطالعة التعقيد أو الانحراف والنكوص»(٤).

• ظهور الأقوال الباطلة والآراء الشاذة: كان من أبرز نتائج تلك الحركة التجديدية أن ظهر شاذُّ الأقوال ومنكَرها في تفسير آيات الله وأحكامه؛ فالعقائد أصبحت أساطير تحكي حال الناس آنذاك، والأحكام كانت مرهونة بلحظتها، ولا يمكن تمريرها، بل حتى فهم القرآن يجب أن يختلف من عصر لعصر، ولا حدود لتلك الاختلافات والقراءات.

• التطاول على كتاب الله بمحاولة تفسيره أو وضع القواعد والأسس للنظر فيه: كان من أبرز سمات ذلك الاتجاه التجديدي هو تطاولهم وتجرؤهم على تفسير كلام الله بغير علم، إن القرآن لا يحرم أي أحد من النظر فيه ومحاولة فهمه وتدبر آياته، لكن تصدير تلك الأفهام

---

(١) علي بن محمد بن عباس البغدادي، أبو حيان التوحيدي، ولد بشيراز، وانتقل لبغداد، اتهم بالإلحاد والزندقة، توفي في حدود ٤٠٠هـ. ينظر: الأعلام (٣٢٦/٤).

(٢) أبو علي، أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، فيلسوف ومؤرخ فارسي، اشتغل بالفلسفة والمنطق والكيمياء، كان مقربا من الدولة البويهية، اشتهر بدراسة الأخلاق من زاوية فلسفية، (ت:٤٢١هـ). ينظر: الأعلام (٢١١/١).

(٣) جمال البنا، ولد بمصر (١٩٢٠م)، اشتهر بآرائه المخالفة لإجماع المسلمين، خصوصاً في قضايا المرأة والزواج والطلاق، أسس دار الفكر الإسلامي، (ت: ٢٠١٣م).

(٤) تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، جمال البنا (ص: ١٣٧).

للأمة على أنها الصواب، وإهدار جهود علماء تأهلوا لتفسير كتاب الله، هو تطاول على كتاب الله، وتدليس على الأمة. قال الإمام النووي: «ويحرم تفسيره بغير علم، والكلام في معانيه لمن ليس أهلها، والأحاديث في ذلك كثيرة والإجماع منعقد عليه»[1].

(١) التبيان في آداب حملة القرآن (ص: ٩٩).

الباب الثاني:

ضوابط التجديد في التفسير

وفيه فصلان:

الفصل الأول: ضوابط في المفسر المجدد.

الفصل الثاني: ضوابط في المنهج المتعلق بالتفسير.

تمهيد:

لقد سبق أن تكلمنا عن ضوابط التجديد في الدين وصفات المجدد على العموم، ونزيد عليها هنا ما يتعلق بالتفسير من ضوابط، سواء كانت متعلقة بالمنهج أو بالمفسر، فكما أن لكل علم قواعد وأصولاً لا يجوز الخروج عنها أو إهدارها فكذلك العلوم الشرعية، وكما أنه لابد في كل متصدٍّ لأي علم أو صناعة من تأهيل علمي، وصفات شخصية لابد أن تتوافر فيه قبل ممارسته، فكذلك التفسير وسائر العلوم؛ فلا يصح أن يقوم المهندس مقام الطبيب، فلكل منهما تهيئة ودراسة، ناهيك أن يحتال محتال فيدعي تخصصه في أحدها، ويباري أهل العلم في ذلك.

والعلوم الشرعية كسائر العلوم في هذا، فلابد أن تتوافر ضوابط وشروط في من يتصدى لها، «فمن لم يكن من أهل التفسير، فإنه يكون ظالماً في الحكم عليه دون علم؛ لأن الحكم على الشيء لا يكون إلا بعد العلم به، وتمام إدراكه، وإلا كان كمن ينكر حلاوة العسل وهو لم يذق طعمه، أو كان كفاقد لحاسة التذوق للمطعومات»[1].

ولابد من منهج علمي مبني على ضوابط محددة، معتمد على المصادر الصحيحة المعتبرة، والأصول العلمية لهذا الفن، حفاظاً على التفسير من تلاعب أهل البدع والمحدثات، وتعالم غير الراسخين في العلم، وهذه الصفات في المفسر وتلكم الضوابط في المنهج إذا أُخذ بها كان التفسير في دائرة المقبول، وإن اختلت فهو مردود لا يلتفت إليه ولا يؤخذ به.

وتتجلى أهمية الضوابط في التجديد في التفسير فيما يأتي:

١- أن التفسير نال نصيباً وافراً من الطعن فيه، وتأويل آيات الله بغير علم أو هدى، مع تلبيس ذلك بأسماء جديدة يستعمل فيها التجديد كغطاء؛ ليدلس بذلك على الناس، ومن تلك الأسماء: القراءة المعاصرة للقرآن، تجديد الخطاب الديني، نقد الخطاب الديني، فكان لابد من وضع ضوابط لذلك التجديد؛ حتى لا يأتي أي منتحل ويلبس لبوس التجديد، ثم يدعي أن ما قاله تفسير وفهم لكتاب الله تعالى، وقد قامت مشاريع من عدة كتب تحت تلك العناوين ككتب الجابري، ومحمد أركون، «ولما كانت تلك الشعارات البراقة تخفي وراءها الكثير من التدليس والكذب والمغالطات، ولما كان ما يدعون إليه لا يمكن أن يسمى تجديداً لكنه هدم

---

(١) اتجاهات التفسير في العصر الحديث، مصطفى الطير (ص: ٢٦٠).

للدين من الجذور، وإعادة لبنائه في هيكل علماني كان لابد من كشف زيوفهم...»[1]، وإنما يتبين ذلك الزيف، ويسقط ذلك الادعاء ببيان ضوابط التجديد في التفسير، وعرضهم وأقوالهم على تلك الضوابط ليُرَى مدى تأهلهم للتصدي للتفسير، والتزامهم بالمنهج الصحيح فيه، عندئذ سنرى أنهم ليس لهم علاقة بالتفسير، بل بالعلوم الشرعية، وتخصصاتهم بعيدة كل البعد عن ذلك، بل إن بعضهم لا يحسن العربية لا نطقاً، أو كتابة، ومع ذلك يتصدون للنظر في كتاب الله تعالى، محاولين فرض أقوالهم على الناس، وتقديمها على أقوال المتخصصين في ذلك المجال.

٢- أن بعضاً ممن دعا للتجديد في التفسير في العصر الحديث ينادي علانية بإهدار شروط المفسر، ويرفض وجود طائفة من العلماء وأهل الذكر تكون هي المنوطة بفهم كتاب الله واستخراج الأحكام منه، ويدّعون أن ذلك هو الكهنوت[2] الذي حاربته أوروبا، وانتهى بهزيمة الدين ورجاله.

وقد خلطوا بين التدبر وفهم مراد الله المطلوب من كل مسلم، وبين القول على الله ﷻ وبيان مراده وأحكام شريعته، ولو أنهم كانوا صادقين لزعموا -على الأقل- أن فهمهم خاص بهم، ولكنهم ينشرونه ويدعون إليه ما استطاعوا، ويهدرون ما عاداه من الأفهام ويَسِمونها بأنواع التخلف والرجعية، وعدم فهم النص والسياق والظروف التاريخية، ومن عارضهم في رأيهم كان رجعياً متحجراً يعيش في القرون المظلمة، فأي الفريقين أجدر أن يوصف بالكهنوتية حينئذ ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[3].

٣- ظهور مناهج جديدة تنكفت سواء السبيل، ودعت لدراسة القرآن وفق مناهج البحث في العلوم الإنسانية وأدوات النقد الغربية، التي لا علاقة لها بتفسير السلف ومناهجهم، والعجب الذي يفوق أي عجب أنهم مع مناداتهم بإهدار ما كتبه علماء الإسلام في التفسير، يستمدون مناهجهم وكثيراً من أقوالهم من المستشرقين والفلاسفة الأوربيين ممن نظروا لتلك المناهج.

---

(١) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ونقده، منى الشافعي (ص: ١١٥).

(٢) تعبير استخدم في أوروبا في القرون الوسطى، ويقصد به مجمل النظام السلطوي الذي يفرض بموجبه رجال الدين مشيئتهم على مقدرات بلد ما.

(٣) سورة الزمر: ٩.

٤- الذب عن علماء التفسير قديماً وحديثاً، وكتبهم التي كانت «موصولة الأسباب بمنابع المأثورات، وفهوم السلف الصالح، ومستقلة بجهازها المفهومي، وكيانها الإصلاحي المتميز، فقد جربت أدواتها وتكلمت لغتها، واستهدت بحدس أصلي، ورؤية كاشفة في التأويل..»[1]، ونحن لا ندعي لهم الكمال، ولكن إهدار كتبهم القائمة على الشروط والضوابط وادعاء أن أفهامهم خاصة بهم أو بعصرهم، والمطالبة بالقطيعة مع ما أنتجوه لهو عين الضلالة والتزييف.

٥- أن كثيراً من الأقوال يتبين بطلانها، ووجوب ردها، إما بسبب التأهيل العلمي لقائلها الذي يتبين في اختياره لأقواله وآرائه، أو بسبب الأصول والمناهج التي قام عليها تفسيره، فبدلاً من رد الأقوال وتعقبها قولاً قولاً ورأياً رأياً، يكفي لبيان زيفها وبطلانها نقض أسسها التي قامت عليها، ففي نقد المناهج المخالفة للضوابط وبيان ضعف أهلية أصحابها ما يغني عن كثير الكلام.

---

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني (ص: ٤١٩).



الفصل الأول:

ضوابط في المفسر المجدد.

وفيه:

تمهيـد.

المبحث الأول: الضوابط الدينية والخلقية، وأثر الإخلال بها.

المبحث الثاني: الضوابط العلمية وأثر الإخلال بها.

المبحث الثالث: ضوابط خاصة بالمفسر المجدد وأثر الإخلال بها.

تمهيـد:

لقد اعتنى العلماء بالشروط الواجبة في المفسر، والعلوم التي ينبغي عليه تحصيلها، وهي شروط وعلوم لازمة للمفسر في كل وقت وحين، فإن ادّعى التجديد كان وجودها به ألزم، وتحصيله لها أوجب؛ لما في التجديد من معان وأهداف يجب أن يراعيها، وهي نفسها ضوابط المفسر في كل وقت وحين، ولقد عنيت هنا أن أبين أثر اختلال هذه الضوابط على التفسير في العصر الحديث؛ لأن كثيرا ممن تصدوا لدعوى التجديد في التفسير ضيعوا تلك الشروط فلا تفسيرا صحيحا أقاموا، ولا تجديدا بدؤوا.

والتجديد كما أسلفنا قد يكون من جماعة؛ لكل متخصص في العلوم الشرعية نصيب من التجديد في مجاله، يدرأ عنه البدعة، ويقيم السنة، ويصلح به حال الأمة، كان من أهم أولئك من كان يتعرض للتفسير؛ لأن كلام الله تعالى به كل هداية وتوفيق وصلاح.

والمفسر: هو من له أهلية تامة، يعرف بها مراد الله تعالى بكلامه المتعبد بتلاوته قدر الطاقة، وراض نفسه على مناهج المفسرين، مع معرفته جملا كثيرة من تفسير كتاب الله تعالى، ومارس التفسير عمليا بتعليم أو تأليف(١).

إن هذا التعريف كما نلاحظ يشترط الأهلية التامة للمفسر باستكمال التحصيل العلمي من لغة، وأصول تفسير، وعلوم قرآن، والفقه وأصوله وغيرها مما سيأتي بيانه.

وهذا التعريف كفيل بأن يخرج ويرد كثيرا من أقوال من يدعي التفسير؛ إذ إنها صادرة من غير مختص أو مؤهل.

و المفسر المجدد لا يكفي أن يكون ذا تأهيل علمي وممارسة للتفسير فحسب؛ بل يحاول بيان وإيصال هدايته للناس، ملتزما بالمنهج السليم، متحلياً بالعلوم والمعارف التي ينبغي عليه تحصيلها، متأدبا بآداب طالب العلم، مستفيدا من جهود من قبله من العلماء المفسرين، ومؤسسا عليها ما يخدم القضايا المعاصرة، مرغبا للناس في النظر في القرآن بكل طريقة ممكنة، واضعا نصب عينيه أن التجديد به صلاح حال الأمة كلها.

---

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين الحربي (١/٣٣).

و تلك الضوابط ليست خاصة بالمفسر كما ورد تعريفه فقط، بل هي لكل من تصدى للنظر في القرآن إما بتفسير بعض آياته، أو محاولة وضع مناهج لفهمه، أو كانت له أدنى ملابسة بالتكلم عن القرآن وأحكامه، وهؤلاء وإن لم يطلق عليهم مفسرين اصطلاحا، إلا أنهم وضعوا أنفسهم حكاما على مراد الله، وعلى طريقة النظر في كتابه، خصوصا في زمننا المعاصر حيث أريد الدخول على الدين من خلال التفسير؛ بتغيير الأسس التي قام عليها، والأصول التي لا يستقيم إلا بها؛ لذا كان واجبا التنبيه على أن كل من تصدر لتلك الدعاوى بزعم التجديد لا بد أن يحصل تلك الضوابط، حفظا للعلم، وردا للبدعة، وإقامة لحق الأمة، فلا يتكلم في أعظم شؤونها كل مسرف مرتاب.

المبحث الأول: الضوابط الدينية والخلقية، وأثر الإخلال بها.

المطلب الأول: صحة الاعتقاد.

إن صحة الاعتقاد أول ما يشترط في المفسر؛ بأن يكون صحيح الاعتقاد سائراً على منهج أهل السنة والجماعة، فإن العقيدة لها أثرها في نفس صاحبها، وكثيراً ما تحمل العقائد الفاسدة ذويها على تحريف النصوص والخيانة في نقل الأخبار، فإذا صنف أحدهم كتاباً في التفسير أول الآيات التي تخالف عقيدته، وحملها على باطل مذهبه، اتباعاً لهواه، فالأهواء تدفع أصحابها إلى نصرة مذهبهم، فيحملون آيات القرآن على اعتقاداتهم وأهوائهم، ويتكلفون في ذلك تأويلها وصرفها عن مرادها.

و «اعلم أن من شرطه: صحة الاعتقاد أولاً، ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصاً عليه في صحة دينه لا يؤتمن على الدنيا فكيف على الدين، ثم لا يؤتمن في الدين على الإخبار عن عالم فكيف يؤتمن على الإخبار عن أسرار الله تعالى، ولأنه لا يؤمن إن كان متهماً بالإلحاد أن يبغي الفتنة ويغر الناس بليه وخداعه، كدأب الباطنية وغلاة الرافضة، وإن كان متهماً بهوى لم يؤمن أن يحمله هواه على ما يوافق بدعته كدأب القدرية»[1].

ولابد لنا هنا من تعريف العقيدة التي يجب على المفسر الاعتقاد بها، وتوضيح منهج أهل السنة والجماعة في الاعتقاد.

العقيدة لغة: من العقد والتوثيق والإحكام والربط بقوة.

واصطلاحاً: الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدى معتقده.

والعقيدة الإسلامية: تعني الإيمان الجازم بالله تعالى وبما يجب له من التوحيد والطاعة، وبملائكته، وبكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر، وسائر ما ثبت من أمور الغيب، والأخبار، والقطعيات، عملية كانت أو علمية[2].

أما أهل السنة والجماعة فهم من كان على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (٤/٢٠٠).

(٢) ينظر: مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، ناصر العقل (ص: ٥).

وسموا أهل السنة لاستمساكهم واتباعهم لسنة الرسول ﷺ، وسموا الجماعة لأنهم الذين اجتمعوا على الحق ولم يتفرقوا في الدين، واجتمعوا على أئمة الحق، واتبعوا ما أجمع عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين، وأئمة الهدى في القرون الثلاثة المفضلة، فكل من تبعهم بإحسان فهو من أهل السنة والجماعة(١).

ويمكننا إجمال أصول أهل السنة والجماعة في التلقي بما يلي:

١- أن مصدر العقيدة هو كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ الصحيحة، وإجماع السلف الصالح.

٢- أن كل ما صح من سنة الرسول ﷺ وجب قبوله وإن كان آحاداً.

٣- المرجع في فهم الكتاب والسنة، هو النصوص المبينة لها، وفهم السلف الصالح ومن سار على نهجهم من الأئمة، وما صح من لغة العرب، ولا يعارض ما ثبت منها بمجرد احتمالات لغوية.

٤- أصول الدين كلها قد بينها الرسول ﷺ.

٥- العقل الصريح موافق للنقل الصحيح ولا يتعارض قطعيان منهما أبداً، وعند توهم التعارض يقدم النقل(٢).

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين (ص: ٦١).

(٢) ينظر: مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، ناصر العقل (ص: ٨-٩).

المطلب الثاني: الإخلاص والتجرد عن الهوى.

إن تصحيح النية بالإخلاص لله تعالى شرط لقبول العمل، ولا يقبل عمل لم تكن نيته خالصة لوجه الله ﷻ، قال ﷻ: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[1].

«والنية هي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه ينبني، فإنها روح العمل وقائده وسائقه، والعمل تابع لها، ويبنى عليها، ويصح بصحتها، ويفسد بفسادها، وبهذا يستجلب التوفيق وبعدمها يحصل الخذلان»[2].

وبالإخلاص تنفتح أبواب الفهم الصحيح ويكون للعمل القبول والتأثير، «قال الإمام أبو طالب الطبري: ومن شروطه -أي المفسر-: صحة القصد فيما يقول ليلقى التسديد، فقد قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[3]، وإنما يخلص له القصد إذا زهد في الدنيا؛ لأنه إذا رغب فيها لم يؤمن أن يتوسل به إلى غرض يصده عن صواب قصده، ويفسد عليه صحة عمله»[4].

وما أشد الحاجة للإخلاص في زمننا حيث كثرت الشبهات، وتعددت المضلات، وأصبح لدراسة العلوم الشرعية والنظر فيها مقاصد وأهداف عديدة، قد لا يسلم بعضها من الزلل وحظوظ النفس، واتباع الهوى، والصد عن سبيل الله.

كما أن الإخلاص هو زاد الطريق للمفسر المجدد الذي يريد الإفادة من علمه بإصلاح حال المسلمين ورفع الجهل عنهم، وإقامة حياتهم وفق كتاب الله ﷻ، وهو الطريق الذي قد يعتريه فيه الوهن واليأس، ولا منجى من ذلك إلا بالإخلاص.

ومن آثار الإخلاص أن يكون متجرداً عن الهوى؛ حتى لا يحمله هواه على نصرة مذهبه

---

(١) سورة هود: ١٥-١٦.

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (١٩٩/٤).

(٣) سورة العنكبوت: ٦٩.

(٤) نقله السيوطي في الإتقان (١٧٦/٢).

بليّ أعناق النصوص أو استحداث معانٍ جديدة لها ليوافق هواه، «وإن كان متهماً بهوى لم يؤمن أن يحمله هواه على ما يوافق بدعته»[1].

---

(١) الإتقان في علوم القرآن (٢/١٧٦).

المطلب الثالث: العدالة.

إن كتاب الله ﷻ أشرف ما ينظر فيه وأجل ما يكتب عنه، وإذا كان المحدثون يشترطون العدالة في رواة الأحاديث، والفقهاء والأصوليون يشترطون ذلك للمفتي، ومنعوا فتوى الفاسق ولو كان من أهل الاجتهاد، فإن المفسر «أولى باستيفاء هذا الشرط؛ لأنه مترجم عن الله تعالى ومبين لمرادات الوحي، ومن حاز جلال هذا المنصب وأوتي شرف هذه الصنعة لابد له من التحلي بخصال العدالة، والتخلي عن خوارمها»[1].

وفي الأثر: «لا ينبغي لحامل القرآن أن يخوض مع من يخوض، ولا يجهل مع من يجهل، ولكن يعفو ويصفح لحق القرآن..»[2].

وضابط العدالة إجمالاً أنها: ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة، والمروءة: رعاية مناهج الشرع وآدابه، والاهتداء بالسلف، والاقتداء بهم[3].

إن اشتراط العدالة في المفسر تخرج كل مذموم سيرة تخالف أفعاله هدي الإسلام وأركانه، كما تخرج كل من يحاول التعالم والتصدي للتفسير وهو جاهل بالكتاب والسنة، غير مستوف لشرائط المفسر.

كما أن العدالة تحمي المفسر من نقل الأكاذيب، واعتماد الأقوال الشاذة في التفسير مجاراة لأهوائه وأغراضه.

وفي عصرنا كان التأكيد على العدالة أشد وأكثر حاجة، لما انتشر فيه من شبهات وشهوات، وأهواء ومذاهب، تصدى أصحابها ومعتنقوها للحديث في شأن الأمة، والتهجم على مراد الله بكلامه؛ محاولة لتمييعه أحياناً، أو التوفيق بينه وبين مذاهب إلحادية تارة أخرى، فينصبون أنفسهم حكاماً على مراد الله، وشأنهم باطل وسيرتهم في الدين مذمومة، وكثير منهم يكذب في النقل، ويتلمس غريب الآثار وسقيمها، معرضاً عن الصحيح الصريح، ليخرج بأقوال

---

(١) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ١٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١/٢١).

(٣) ينظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، العراقي (٢/٥).

غريبة وآراء شاذة زاعماً أنها من دين الله.

ولعل تلك هي أهم الضوابط الدينية والخلقية التي يشترط للمفسر التحلي والاتصاف بها، وإن أضاف بعضهم الورع والاستقامة وغيرها، إلا أنها تدخل فيما سبق من العدالة.

وهذه الضوابط الدينية والخلقية ميزان دقيق لمدى قبول رأي المفسر، والأخذ عنه، وفقدانها يوقع في الزلل ويورث الخطأ كما سنرى.

المطلب الرابع: أثر اختلال الضوابط الدينية والخلقية على التفسير.

لقد كان التفسير في عصوره يجري على طرق تكاد تكون واحدة بالرواية والسماع، وفي كل عصر تتجدد نظرات تفسيرية لا تخرج عن كونها محاولات منهجية، ونظرات اجتهادية في حدود اللغة والشرع، وظل الأمر هكذا إلى أن ظهرت المذاهب المتنوعة.

والملحوظ أنه لم يكن هناك خلاف بين أحد من المفسرين مهما تنوعت مشاربهم ومذاهبهم على أن القرآن الكريم من الله ﷻ، وأن العقائد والأحكام إنما تؤخذ من القرآن الكريم، ومع ذلك وجد من يحاول نصرة مذهبه من خلال إخضاع الآيات القرآنية، والميل بها مع رأيه وهواه، أو تأويل ما يصادم آراءه منها، واستفحل الأمر بظهور تفاسير لحماية عقائدهم والترويج لها[1].

وفي العصر الحديث ظهر أقوام منهم من تصدى للتفسير، ومنهم من تصدى للنظر في منهجية التفسير والدراسات القرآنية، وهؤلاء في رأيي خطرهم أعظم؛ لأنهم يريدون التأسيس لمنهج يسير عليه كل من يفسر كلام الله تعالى.

ولئن رأينا بعض كتب المتقدمين ككتاب الزمخشري يقع فيه الخطأ بسبب اعتزاله، إلا أنه كان ومازال مرجعاً مهماً يرجع إليه، وإنما وقع فيه الخطأ من ناحية اعتزاله.

لكن من عَدِمَ تلكم الضوابط أو قصر في تحصيلها في العصر الحديث فغالب كلامه تحريف وإلحاد؛ لأن العقيدة السليمة -من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله- قد اختلت أو فقدت عنده: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾[2].

ويمكن أن نلحظ عدداً من الآثار على أولئك نجملها فيما يأتي:

١- الطعن في مصدر القرآن الكريم، والقول بوقوع التحريف فيه.

يعرف المسلمون كتاب ربهم بأنه كلام الله تعالى المعجز، المنزل على سيدنا محمد ﷺ،

---

(١) ينظر: التفسير والمفسرون (١/٣٦٤)، فصول في علوم القرآن، عدنان زرزور (ص: ٢٣٨).

(٢) سورة التوبة: ١٠٩.

المكتوب في المصاحف المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته[1].

«وقد اتفق العلماء على أن القرآن الكريم المتلو الذي في المصاحف بأيدي الناس في شرق الأرض وغربها، من أول ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ إلى آخر سورة الناس هو كلام الله ﷻ ووحيه، أنزله على نبيه محمد ﷺ مختاراً له من بين الناس»[2].

وخصائص القرآن الكريم: الإعجاز، والحفظ، والتواتر، من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة التي لم يشكك فيها أحد من المسلمين.

لكن ظهر في العصر الحديث من ضعفت عقيدته، واختل إيمانه، وتشبع بالفكر الغربي المادي، فنجده يشكك في نسبة القرآن لله تعالى، إما صراحة بإنكار نسبة بعض الآيات لله، أو بطرق أخرى توهم أنهم يثبتون حقيقة الوحي، لكنهم يفسرونه بما يخرجه عن حقيقته، ويجعله نشاطاً بشرياً أثر البشر في صياغته وكتابته، فالقرآن الكريم عندهم إما من الرسول ﷺ أو من الواقع، وهذا الفريق تؤدي مسالكه ومناهجه إلى إنكار نسبة القرآن لله تعالى، وإن كانوا لا يصرحون بذلك، مما أوقعهم في التناقض كثيراً.

ويتضح الخلل العقدي عندهم في التشكيك في إلهية مصدر القرآن الكريم، وأنه ليس كلام الله حقيقة، بعبارات ملتبسة، ومناهج مستوردة، توهم أنهم يؤمنون به، ويحاولون فهمه، يقول نصر أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون عن فهمها، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي، وتصبح شفرة إلهية، لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة، وهكذا يبدو كأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتنفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة والبلاغ والهداية»[3].

ويقول أيضاً: «الواقع هو الأصل في تشكيل النص الديني، ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته»[4].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (١/١٥٩)، مناهل العرفان، الزرقاني (١/٩).

(٢) مراتب الإجماع، ابن حزم (ص: ١٤٩).

(٣) نقد الخطاب الديني (ص: ٢٠٦).

(٤) نقد الخطاب الديني (ص: ١٣٨).

ويظهر من هذا الكلام ما يلي:

- اعتقاده أنه لا يمكن لأي مفسر أو قارئ للقرآن أن يفهم كلام الله إذا اعتقد أنه نص إلهي؛ لأن فهمه فوق قدرات البشر.
- أن هذا الاستغلاق ينافي المقصد من الرسالة والبلاغ والهداية.

ولهذا كان لابد من الإيمان بأثر الواقع على تشكيل النص القرآني وهذا يعني: «تبني القول ببشرية النصوص الدينية»[(١)].

أما محمد أركون فهو يرى أن القرآن قد مر بمرحلة تثبيت كتابية، وقعت في ظروف تاريخية محكومة بأغراض المؤرخ وأهدافه الخاصة، وأن هذه الظاهرة تستوي فيها كل الديانات السماوية فلا المسيحيون ولا اليهود ولا المسلمون يمكنهم الإفلات من القيد اللغوي والتاريخي والثقافي[(٢)].

ويقول في تأكيد ذلك: «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة الرسمية المغلقة لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف، والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد في الطريق، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية»[(٣)].

ولا شك أن هذا الكلام وسابقه من الكفر الصريح، وقد أجمعت الأمة على أن «كل ما في القرآن حق، وأن من زاد فيه حرفاً من غير القراءات المروية المحفوظة والمنقولة نقل الكافة، أو نقص منه حرفاً، أو بدل منه حرفاً مكان حرف، وقد قامت عليه الحجة أنه من القرآن، فتمادى متعمداً لكل ذلك، عالماً أنه بخلاف ما فعل، فإنه كافر»[(٤)].

ولا أعجب ممن لا يعتقد بأن القرآن كلام الله تعالى ثم ينظر فيه، زاعماً أنه يطلب منه الهداية والبلاغ، أو يؤسس منهجاً للنظر فيه، والحقيقة أن غايته هي تهميش القرآن الكريم

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص: ١٣٩).

(٢) ينظر: نافذة على الإسلام (ص: ٥٧).

(٣) قضايا في نقد العقل الديني (ص: ١٨٨).

(٤) مراتب الإجماع (ص: ١٥٩).

وإخراجه من كونه حاكماً على حياة المسلمين ودستوراً لهم.

فكيف يقوم بناء وتفسير من لا يعتقد أن القرآن كلام الله، وأن التحريف قد وقع فيه، إن مثل هؤلاء جديرون أن يُدعوا للإيمان أولاً، قبل أن يدعوا غيرهم للنظر في تفسير آيات الله تعالى، إن من كانت تلك عقيدته لا يمكن أن ينظر للقرآن طالباً حُكماً أو عقيدة؛ وإنما سبب نظره فيه لإبطال أحكامه، ولهذا لا نعجب من ظهور تفسيرات منحرفة وتأويلات باطلة، فمعرفة عقيدة أصحابها تغني عن كثير من الردود.

إنَّ إنكار القرآن الكريم، والاستكبار عن الإذعان لحكمه، وجحد مكانته وحُرمته، لهو من عظائم الذنوب، بل إنه معلومٌ كفرُ من قال بهذا القول بالضرورة من دين الإسلام، إذا جحد هذا الأصل العظيم من أصول الإيمان، قال ﷻ: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴾[1]، وإذا كان أئمة السلف قد كفَّروا غلاةَ الجهمية، وهم لم يَبلُغوا هذا المبلغ، وإنما حوَّمُوا حوله، وزعموا أنهم مقرّون به، بيدَ أنه عندهم مجرَّدُ أدلّةٍ لفظية، وظواهِر نقلية، لا تفيد علماً، وأن العلمَ إنما يستفادُ من مقدماتهم الفلسفية فحسبُ[2].

ولسنا هنا مغرمين بتكفير الآخرين، ولكن من شكك في ثبوت القرآن، وادعى بشريته، ثم عطل أحكامه، فقد أوقع نفسه في دائرة الكفر مختاراً.

٢- ومن نتائج اختلال عقيدة من ينظر في التفسير: إنكار الغيبيات، ووسمها بالأساطير، فأصول الإيمان -من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والتي قررها القرآن بعبارات واضحة لا تحتمل التأويل- كلها محل نظر وتفسير واجتهاد، لذلك نجد من يزعم أن الفكر الغيبي أقرب إلى الأساطير منه إلى الفكر الديني، وأن قصص آدم وحواء والملائكة والشياطين كلها رموز[3]، وأن منهج القرآن في ذلك غير موضوعي؛ فالقرآن عندهم مصدر دائم لليقينيات التي لا تستند إلى برهان، بل إنه ذو بنية أسطورية، ويموه ويعمي ويستر الحقائق[4].

---

(١) سورة فصلت: ٥٢.

(٢) ينظر: الصواعق المرسلة (٦٣٣/٢).

(٣) ينظر: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي (ص: ٩١-٩٣)، روح الإسلام، سيد أمير علي (ص: ٧٨).

(٤) ينظر: تاريخية الفكر العربي والإسلامي (ص: ٨٢).

ويتساءل أحدهم: «فهل يفترض في المسلم أن يظل إلى اليوم يعتقد بوجود الملائكة والجن وإبليس ويأجوج ومأجوج، ويقبل التداوي بالرقى والطلاسم والأسماء الحسنى»[1].

بل إن الإيمان بالله ﷻ الذي هو أساس الإيمان كله، فهو الركن الأول، الذي من أجله أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب، وتلاقت دعوات الأنبياء، وعليه يفترق الناس إلى مؤمنين وكافرين- هو محل شك عندهم، يقول نصر أبو زيد: «ومن معطيات النص الحرفية، والتمسك بالدلالات التي تجاوزتها الثقافة، وتخطتها حركة الواقع: جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة في بُعد العبودية»[2].

ويأسى محمد أركون لأنه «لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول وجود الله، والسبب هو الخطاب الديني الذي يملأ مشاعره كمسلم وعربي بوجود الله، إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أي مساحة فكرية حول وجود الله»[3].

وسبب اختلال عقيدة هؤلاء في توحيد الألوهية، أنهم يشكلون قطاعاً واسعاً من الليبراليين ذوي الاتجاهات المختلفة الذين يؤمنون وفق مذهب المؤلهة الربوبيين، الذي يقوم على مبدأ واحد: الإيمان بوجود خالق للكون، ولكن من دون الاعتقاد بالوحي، ودون الإيمان بدين بعينه بكل عقائده وطقوسه، وقد كان ذلك المذهب يمثل فكرة انتقالية في الفكر الأوروبي الحديث؛ لأن الوثبة من وجود إله إلى إنكاره كانت مستحيلة حين ذاك[4].

وهذه السمة لازمت الكثير منهم حتى غدت علامة على هذا الفكر ونتيجة حتمية لكثير من مفرداته وخصائصه.

وكان من لازم اختلال الإيمان بالله: تفسير آيات صفاته بما يوافق فكرهم، وصرفها عن معانيها التي أثبتها القرآن والسنة، فتحولت صفات الله تعالى إلى صفات للإنسان تدل على كماله؛ لأنه قام مقام الله في الأرض، يقول حسن حنفي: «فمع أن علماء أصول الدين

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني (١٢/٥).

(٢) قضايا وشهادات (٣٩٨/٢).

(٣) الإسلام والحداثة (ص: ٣٤٤) .

(٤) ينظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، صالح الدميجي (ص: ٧٠٤).

يتحدثون عن الله ذاته وصفاته فإنهم في الحقيقة إنما يتحدثون عن الإنسان الكامل»[1].

ومنهم من أنكر صفة العلم لله ﷻ، كمحمد شحرور الذي جعل علم الله مختصاً بالأشياء الواقعة: ظواهرها وحركاتها، أما ما يختاره الإنسان فلا يعلم به الله -تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً- إلا بعد وقوعه[2].

يقول محمد شحرور نافياً ومستبعداً علم الله المسبق: «بعبارة مبسطة تصبح رسالة محمد ﷺ أشبه بممثل وتمثيلية، أخرجت ووضع لها سيناريو مسبق، وقدمت للناس على أنها هداية لهم، ولأصبحت الحياة الإنسانية عبارة عن كوميديا إلهية، أي أن الناس مجموعة من الصور المتحركة مبرمجة منذ الأزل في أفعالها وأقوالها، ولأصبحت هذه الحياة لهواً إلهياً، ولأصبح مفهوم خلافة الإنسان لله في الأرض ليس أكثر من خدعة»[3].

ولقد سبقه المعتزلة بهذا القول، إلا أن منطلقات كل منهم مختلفة؛ فهم أرادوا العدل، وتنزيه الله تعالى عما يرونه قادحاً في عدله، وهؤلاء إنما يريدون جعل الإنسان مركزاً للكون، قائماً مقام الله، حراً فيما يعتقده، غير مؤاخذ عليه.

٣- تحريف وتأويل آيات العقائد: يحتوي القرآن الكريم على آيات كثيرة، تقرر عقائد المسلمين، فإذا كان من ينظر فيها قد اختلت عقيدته، وتنكب به هواه سواء السبيل، فإنه سيعمد إلى تلك الآيات تحريفاً وتأويلاً، إما بوسمها بالأساطير تارة كما أسلفنا، أو بأنها مجرد تأثير للواقع على النص، وغير ذلك من أنواع التحريف والتبديل.

قال الشاطبي عند ذكر طرق أهل البدع في الاستدلال: «ويغلب على الظن أن من أقر بالإسلام لا يلجأ إليه صراحة إلا مع اشتباه يعرض له، أو جهل يصده عن الحق، مع هوى يعميه عن أخذ الدليل مأخذه، فيكون بذلك السبب مبتدعا»[4].

ولقد ظهر التحريف في آيات العقائد منذ ظهور الفرق المبتدعة كالخوارج والرافضة والقدرية، ولقد كان تأويلهم هو ما أدى لانحرافهم، ولهذا قال ابن عمر رضي الله عنهما عن الخوارج:

---

(١) التراث والتجديد: موقف من التراث القديم (ص: ١٢٧).

(٢) ينظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور (ص: ٣٨٦).

(٣) المرجع السابق (٣٨٧).

(٤) الاعتصام (١/٢٤٩).

«إنهم انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين»[(١)].

وقال ابن حجر: «ومن المعلوم أنهم لم يرتكبوا استحلال دماء المسلمين وأموالهم إلا بخطأ منهم فيما تأولوه من آي القرآن على غير المراد»[(٢)].

وقد ذكر شيخ الإسلام طرق أهل الضلال والبدع في فهم النصوص، والاستدلال بها بقوله: «يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الله ورسوله ﷺ تبعاً لها، فيردونها بالتأويل وبالتحريف إلى معانيهم، ويقولون: نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة، ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه»[(٣)].

إن من أكبر أسباب الخطأ في التفسير أن ينظر المفسر أو الكاتب في الدراسات القرآنية في آيات القرآن وفي ذهنه معتقدات مسبقة خالية من الدليل، ونظريات موروثة عارية من الحجة، وأفكار جديدة ملوثة بالحضارات الغربية، يريد أن يبحث عن أدلتها من القرآن، ولا يريد أن يجعل تلك المعتقدات والأفكار والنظريات تابعة لنصوص القرآن، بل أن يتعسف في جعل النصوص القرآنية تابعة لها، ويتكلف في حملها على مالا تحتمل انتصاراً لمذهبه، وإرغاماً لخصومه، وتأييداً لهواه، وتفنيداً لمخالفيه.

وقد مني الإسلام من زمن بعيد بأناس يكيدون له ويعملون على هدمه بكل ما يستطيعون من وسائل الكيد، وطرق الهدم، وكان من أهم الأبواب التي طرقوها ليصلوا منها إلى نواياهم السيئة: تأويلهم للقرآن الكريم على وجوه غير صحيحة، وهذا منهج كل ضال ومبتدع[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، (ص: ١١٩٤) تعليقاً، ووصله ابن جرير في تهذيب الآثار، قال الحافظ ابن حجر: وسنده صحيح، ينظر: تغليق التعليق (٥/٢٩٥).

(٢) فتح الباري (١٢/٣٠٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧/٣٥٥).

(٤) ينظر: التفسير والمفسرون (٣/١٨٨).

المبحث الثاني: الضوابط العلمية.

المطلب الأول: الإلمام بالعلوم الشرعية.

العلوم الشرعية وحدة متكاملة، تؤخذ كلها من كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد ﷺ، والتفسير واسطة العقد في تلك الوحدة؛ فالعلوم الشرعية مستمدة منه ومبنية عليه، تقوم عليه في وجودها، وتأسيسها واستمدادها، كما أن هذه الفروع تعد عصمة وحماية وإثراء للأصل فلابد من تحصيلها من أهلها قبل التصدي للتفسير، وفي هذا يقول ساجقلي زاده: «علم العقائد والفقه منه -أي من علم التفسير-، لم يتوقف عليهما علم التفسير، بل هما مستمدان منه، لكن ينبغي أن يقوم عليهما ليكمل تحصيله»[1].

فتلك العلوم عندما تأصلت ودونت صارت خادمة للتفسير والمفسرين، واعتبرت بمثابة الآلة التي تمنع المفسر من الوقوع في الخطأ، فمثلاً عندما دونت مسائل العقيدة، وحرر اعتقاد أهل السنة والجماعة، أصبح ما كتبه هؤلاء العلماء في العقيدة مما هو مستمد من القرآن والسنة ضابطاً للتفسير الصحيح، بمعنى أن مطابقة كلام المفسر لأصول العقيدة الصحيحة أصبح أحد مقاييس الحكم على التفسير من حيث القبول والرد[2]، وكذلك الأمر في الفقه وأصوله، وعلوم القرآن، فلا يصح ولا يستقيم أن يتصدى أحد للتفسير إلا وقد ألم بتلك العلوم وعرف أسسها، وأصولها حتى لا يأتي بالطوام والمبتدعات.

ومن تلك العلوم:

أولاً: أصول الدين:

تكلمنا في الضوابط الدينية عن صحة الاعتقاد، وصحة الاعتقاد لابد أن يكملها العلم بأصول الدين، وهو العلم الذي تعرف به ثوابت العقيدة وأركان الإيمان والتصور الإسلامي الصحيح للكون والإنسان والحياة. وعرفه بعضهم بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العقدية

---

(١) ترتيب العلوم (ص: ١٦٢) .

(٢) ينظر: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم (ص: ٣٢٣).

المكتسب من الأدلة اليقينية، ورد الشبهات وقواعد الأدلة الخلافية[1].

وتعلق هذا العلم بالقرآن من وجهين:

الأول: ما ورد في القرآن من تقرير للعقائد، وإثبات النبوات، بالأدلة الدامغة على ذلك، وتسفيه أباطيل أهل الكفر.

الثاني: أن طوائف المسلمين تحتج بالقرآن لمذاهبها، وتستدل به للرد على مخالفيها[2].

ومعرفة كل ذلك معرفة صحيحة مبنية على منهج صحيح، معتمد على الكتاب والسنة، مهمة للمتصدي للتفسير، والخطأ في هذا الباب ليس بالهين ولا اليسير.

ثانياً: السنة وعلومها:

إن على المفسر أن يكون عارفاً بالحديث وعلومه، مميزاً لصحيح الآثار من سقيمها، عالماً بما ورد في السنة، مبيناً للقرآن، ومفصلاً له، وهو كثير.

يقول ابن جزي: «وأما الحديث فيحتاج المفسر إلى روايته وحفظه لوجهين، الأول: أن كثيراً من الآيات في القرآن نزلت في قوم مخصوصين، ونزلت بأسباب قضايا وقعت في زمن النبي ﷺ، من الغزوات والنوازل والسؤالات، ولابد من معرفه ذلك ليعلم فيمن نزلت الآية، وفيم نزلت، ومتى نزلت، فإن الناسخ يبنى على معرفة تاريخ النزول؛ لأن المتأخر ناسخ للمتقدم.

الثاني: أنه ورد عن النبي ﷺ كثير من تفسير القرآن فيجب معرفته، لأن قوله عليه السلام مقدم على أقوال الناس»[3].

ولا يمكن فهم القرآن فهماً صحيحاً دون معرفة السنة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن أعياك ذلك -أي تفسير القرآن بالقرآن- فعليك بالسنة؛ فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له»[4].

وكثير من الأحكام والعبادات التي وردت في القرآن بينتها السنة وفصلتها، قال الشاطبي:

---

(١) ينظر: المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة، إبراهيم البريكان (ص: ٩).

(٢) ينظر: التسهيل، ابن جزي (ص: ٨٦٧)، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ٣٣).

(٣) التسهيل في علوم التنزيل (١٢/١).

(٤) مقدمة في أصول التفسير (ص: ٩٣).

«فلا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم، فلا محيص عن النظر في بيانه»[1].

ومن لم يكن يعرف صحيح الأحاديث من ضعيفها، ولا يميز بين الأسانيد فلا ينبغي له أن يتصدى لتفسير القرآن الكريم.

وسبب ذلك أنه سيكون معولاً للهدم وأداة لتخريب الدين، يقول الشيخ بكر أبو زيد: «فحرام والله ثم حرام على من لا يهتدي لدلالة آيات القرآن، ولا يدري السنن والآثار، أن يتسنم جناب العلم، ويحل في حرمه معول هدم لحماه، وخرق لسياجه وحرمته، وهذا هو المعثر المخذول، علمه وبال، وسعيه ضلال، نعوذ بالله من الشقاء»[2].

ولابد أن يدرك منزلة السنة من القرآن، وهذا ما جهل به كثير من المتأخرين، أو علموه ولم يعملوا به، فوقعوا في الخطأ العظيم؛ حيث أرادوا عزل القرآن عن السنة وفهمه مستقلاً عنها.

والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه.

فما كان زائداً منها على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله ﷺ[3].

ويلحق بمعرفة السنة معرفة الآثار والمرويات الواردة عن الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن له أقوال منقولة في التفسير، ومعرفة كيفية تمييز صحيحها من ضعيفها؛ ذلك أن من أسباب الخطأ في التفسير النقل دون تمحيص، أو معرفة بالأسانيد والطرق.

---

(١) الموافقات (٢٧٦/١).

(٢) التعالم (ص: ٧-٨).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣٠٧/٢).

يقول الحافظ العراقي[1] لما بين أهمية معرفة الآثار، وذم من يتكلم في التفسير دون معرفة صحيحها من سقيمها، -ومع أنه تكلم آنذاك ذاماً للقُصاص فكأنه كان يرى من يتعالم في عصرنا الحديث ويضرب صحيح المعاني بسقيم الآثار ليبطلها- يقول: «ولو نظر أحدهم في بعض التفاسير المصنفة لا يحل له النقل منها؛ لأن كتب التفسير فيها الأقوال المنكرة والصحيحة، ومن لا يميز صحيحها من منكرها لا يحل له الاعتماد على الكتب، وأيضاً فكثير من المفسرين ضعفاء النقل كمقاتل بن سليمان، والكلبي، والضحاك بن مزاحم، وكذا كثير من التفاسير المنقولة عن ابن عباس لا تصح عنه لضعف رواتها، وليت شعري كيف يقدم من هذا حاله على تفسير كتاب الله؟ أحسن أحواله ألا يعرف سقيمه من صحيحه، بل يزيد أحدهم فيحدث لنفسه أقوالاً لو نقلت عن المجانين لاستقبحت منهم»[2].

ثالثاً: علم الفقه وأصوله:

القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، ومنه استمد علم الفقه، والمفسر يستفيد من جمع الفقيه لأدلة المسائل الفقهية في تفسير الآيات، وبيان أحكامها، ووضع تصور دقيق للآيات التي يريد تفسيرها.

وعلم الفقه تعرف به أحكام الحلال والحرام، وموارد الأمر والنهي في الشريعة، والقرآن الكريم يضم بين جانحتيه ما يزيد عن خمسمائة آية من آيات الأحكام لا يحسن انتزاعها من مصادرها إلا ذو ملكة فقهيه، وبصر بالاستنباط[3].

إن معرفة المفسر بعلم الفقه الذي هو مستمد أصلاً من القرآن شرط لتأهيله العلمي؛ خصوصا بعد استقرار العلوم وظهور المصنفات في كل فن، ولا يشترط له معرفة دقائق المسائل، وجزئيات الأحكام، بل يعرف أقوال الفقهاء المعتبرين، ووجه استدلالهم، وهذا لا يعني أن ينظر في القرآن نظرة المتعصب لمذهبه غير باحث إلا عن ما يوافقه، فيتمذهب ثم يستدل، وهذه آفة عظيمة تعادل آفة الجهل؛ إذ إن كليهما يعطل الآيات، ولا يستفيد من دلالتها إما جهلاً وإما

---

(١) زين الدين عبد الرحيم بن الحسن بن عبد الرحمن، الحافظ الإمام، ولد (٧٢٥هـ)، كان إماماً في الحديث، من تلامذته ابنه أبو زرعة والحافظ الهيثمي، وابن حجر، (ت: ٨٠٦هـ). ينظر: الضوء اللامع (١٧١/٤).

(٢) الباعث على الخلاص من حوادث القصاص (ص: ٩٥).

(٣) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ٣٢).

تعصباً.

ويتبع علم الفقه أن يكون عالماً بأصول الفقه: فبه يعرف وجه الاستدلال على الأحكام والاستنباط، وهو الأداة التي تعصم المفسر من الوقوع في الخطأ في الاستدلال والاستنباط، وتحدد مقاييس الشرح السليم للنصوص، والكلام في التفسير بدون الإلمام بمسائل وقواعد علم الأصول يحول التفسير إلى نوع من الخبط والافتراء على الله، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كليه ترد إليها الجزئيات، ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم»[1].

ويقول الشيخ السعدي: «فمن محاسن الشريعة وكمالها وجمالها وجلالها، أن أحكامها الأصولية، والفرعية، والعبادات، والمعاملات، وأمورها كلها، لها أصول وقواعد تضبط أحكامها، وتجمع متفرقاتها، وتنشر فروعها، وتردها إلى أصولها، فهي مبنية على الحكمة والصلاح، والهدى والخير، والرحمة والعدل، ونفي أضداد ذلك»[2].

وقال الزركشي[3]: «ولابد من معرفة قواعد أصول الفقه؛ فإنها من أعظم الطرق في استثمار الأحكام من الآيات»[4].

وبين علم الأصول وعلم التفسير تلازم بديع، بل لعله من أهم العلوم الواجب على المفسر تحصيلها؛ لأن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة من طرق استعمال كلام العرب، وفهم موارد اللغة، بعضها لم يذكره اللغويون، والقرآن عربي، فلابد أن يكون تفسيره على مذاهب العرب في كلامها، خصوصاً ما كان تفسيره متعلقاً بالأحكام، كما أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط، ويفصح عنها، فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠٣/٩١).

(٢) الرياض الناضرة، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن سعدي (٥٢٢/١).

(٣) بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المصري، ولد (٧٤٥ هـ)، عني بالتفسير وعلوم القرآن والحديث والفقه والأصول، وله تصانيف كثيرة في فنون عديدة، منها: البرهان في علوم القرآن، والبحر المحيط في أصول الفقه، وشرح جمع الجوامع، والنكت على ابن الصلاح، وغيرها، (ت: ٧٩٤هـ). ينظر: طبقات المفسرين، الداودي (١٦٢/٢)، طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة (١٧٦/٣).

(٤) البرهان (٩/٢).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (٣٢/١).

المطلب الثاني: الإلمام بالعلوم المتعلقة بالتفسير.

ونقصد بها هنا، العلوم المتفرعة عن القرآن الكريم، والخادمة له تفسيراً وبياناً، وقد اصطلح على تسميتها بعلوم القرآن الكريم، وقد يسمى هذا العلم بأصول التفسير؛ لأنه يتناول المباحث التي لابد للمفسر من معرفتها للاستفادة منها في تفسير القرآن الكريم(١).

ومعرفة هذه العلوم لا غنى عنها للمفسر، لصلتها الوثيقة بكتاب الله تعالى، وقد نص العلماء على وجوب الإلمام بأنواعها، كالناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وغيرها، كما سيأتي في بيان كل نوع منها.

أولاً: علم الناسخ والمنسوخ:

لا شك أن علم الناسخ والمنسوخ من أساسات علوم التفسير، ومن العلوم التي لا يقوم إلا بها، كما أنه لا يمكن معرفة الأحكام الشرعية الاستنباطية، وتفسير تعارض النصوص إلا بمعرفته، فبه يعرف المحكم من المنسوخ، ولذلك أفرد له علماء أصول التفسير وعلماء أصول الفقه مصنفات قديماً وحديثاً، وعده العلماء من الشروط الواجب توافرها بالمفسر(٢).

ولا يكفي معرفة أفراد الناسخ والمنسوخ فحسب، بل لابد من معرفة ما يتعلق بالنسخ من شروط وأحكام؛ حتى لا يُدّعى النسخ في غير موضعه: إما جهلاً، أو تعصباً، أو تخففاً من الأحكام الشرعية.

قال الإمام القرطبي رحمه الله: «معرفة هذا الباب أكيدة، وفائدته عظيمة، لا يستغني عن معرفته العلماء، ولا ينكره إلا الجهلة الأغبياء؛ لما يترتب عليه من النوازل في الأحكام، ومعرفة الحلال من الحرام، روى أبو البَخْتَري قال: دخل علي رضي الله عنه المسجد، فإذا رجل يخوف الناس، قال: ما هذا؟ قالوا: رجل يذكر الناس، فقال: ليس برجل يذكّر الناس، لكنه يقول: أنا فلان بن فلان اعرفوني، فأرسل إليه فقال: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ فقال: لا، قال: فاخرج من مسجدنا ولا تُذكّر فيه. وفي رواية أخرى: أعلمتَ الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت.

---

(١) ينظر مناهل العرفان (٢٨/١)، مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (ص: ١٢).

(٢) ينظر: الإتقان (١٨١/٢).

ومثله عن ابن عباس رضي الله عنهما»[1].

ثانياً: أسباب النزول:

وعلم أسباب النزول من علوم القرآن المهمة، التي اعتنى بها علماء المسلمين قديماً وحديثاً، وقد دلَّ على مدى اهتمامهم بهذا العلم كثرة الجهود المبذولة في سبيل تدوينه، وإفرادهم له بالعديد من المؤلفات الخاصة، وتنصيصهم على أنه لازم لكل من أراد تفسير القرآن.

ويقصد به: ما نزلت الآية متحدثة عنه أو مبينة لحكمه وأيام وقوعه[2]، ولا يمكن للمفسر الوقوف على فهم الآية بدون الوقوف على سبب قصتها، وبيان نزولها، وقد قرر الأئمة الأعلام من المفسرين والأصوليين أن من أهم فوائد معرفة أسباب النزول، أنها تعين على فهم الآية على وجه صحيح، والغفلة عنها تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات

قال الواحدي[3]: «وهي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأول ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[4].

وقال الإمام الشاطبي: «الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[5].

وقد تحدث العلماء عن الطرق التي تثبت بها أسباب النزول، وحصروها في أخبار وروايات الصحابة، الذين شاهدوا الوحي وعاصروا نزوله، وعاشوا الوقائع والحوادث وظروفها. وأيضاً فإن الأخبار التي نقلها التابعون، الذين تلقوا العلم عن الصحابة، تعدُّ مرجعاً مهماً في معرفة أسباب النزول.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٢/٢).

(٢) ينظر: مناهل العرفان (١/١٠٨).

(٣) أبو الحسن، علي بن أحمد بن محمد الواحدي، مفسر، عالم بالأدب، وصفه الذهبي بإمام علماء التأويل، من مصنفاته: البسيط، والوسيط، والوجيز، وكلها في التفسير، وأسباب النزول، (ت: ٤٦٨هـ). ينظر: مفتاح دار السعادة، ابن القيم (٢/٦٦)، طبقات الداودي (١/٣٩٤).

(٤) أسباب نزول القرآن (ص: ١٠).

(٥) الموافقات (٤/١٤٦).

ثالثاً: علم أصول التفسير:

علم أصول التفسير هو: القواعد والأسس التي تعين في فهم التفسير، فيبين الطريقة المثلى في شرح كلام الله وتفسيره، ويشمل ما يتعلق بالتفسير من طرق ومصادر وقواعد ومناهج، وما يتعلق بالمفسر من شروط وآداب وإتقان.

فهو الذي يضبط التفسير، ويحول بين المفسر وبين الخطأ في الفهم والاستنباط، ويعين المفسر على أداء مهمته على الوجه الأفضل، وعلم أصول التفسير أحد العلوم التي قامت لخدمة كتاب الله الكريم، وهو بالنسبة إلى التفسير كعلم أصول الفقه بالنسبة للفقه، وعلم مصطلح الحديث بالنسبة للحديث[١]، ومما يشتمل عليه هذا العلم: معرفة الأصول التي يدور عليها التفسير، وطرق التفسير، وطريقة السلف في التفسير، ومصادر التفسير، وأسباب الاختلاف في التفسير وأنواعه، وأساليب التفسير، وكليات القرآن، وقواعد الترجيح[٢].

وهي كما نرى أسس للمنهج السليم المتبع في التفسير، تعين المفسر على التفسير والترجيح وفق قواعد منضبطة، ومناهج سليمة، وقد عد الإمام عبد الحميد الفراهي هذا العلم أحد أهم العلوم للمفسر وسماه: أصول التأويل.

---

(١) ينظر: بحوث في أصول التفسير ومناهجه (ص: ١١)، فصول في أصول التفسير، مساعد الطيار (ص: ١٠-١١)، تفسير القرآن الكريم: أصوله وضوابطه، على العبيد (ص: ٢٧).

(٢) ينظر: فصول في أصول التفسير (ص: ١٤).

المطلب الثالث: الإلمام بالعلوم اللغوية.

من المعلوم أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية، قال ﷻ: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[1]، وقال: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا ﴾[3].

ولما كان الأمر كذلك فإنه لا يمكن العدول عن هذه اللغة التي نزل بها القرآن إلى غيرها، ولابد لمفسر كتاب الله من العلم بها؛ لأن معرفة ألفاظ ومعاني وأساليب القرآن لا تؤخذ إلا منها[4].

لهذا لا يجوز لغير العالم بها المتمكن منها أن يفسر كلام الله تعالى دون أن يعرف ألفاظها ومعانيها وأساليبها.

قال الإمام مالك بن أنس: «لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسر القرآن إلا جعلته نكالاً»[5].

وقال ابن فارس: «إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدأ»[6].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، ولم

---

(١) سورة يوسف: ٢.

(٢) سورة الشعراء: ١٩٢-١٩٥.

(٣) سورة الأحقاف: ١٢.

(٤) ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٤٠).

(٥) أخرجه عن مالك البيهقي في شعب الإيمان (٥/٢٣٢)، وأبو ذر الهروي في ذم الكلام (ص:٢١٢)، وينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (١/٢٩٢).

(٦) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس (ص: ٥٠).

يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، صارت معرفته من الدين، وأقرب إلى إقامة شعائر الدين»[1].

ويفهم من كلام الصحابة والسلف وأقوال اللغويين أن ليس المقصود من تعلم اللغة العربية الاقتصار فقط على القواعد الأساسية التي تتوقف وظيفتها على معرفة ضوابط الصحة والخطأ في كلام العرب، وإنما المقصود من تعلم اللغة العربية لدارس الكتاب والسنة والمتأمل فيهما، هو فهم أسرارها والبحث عن كل ما يفيد في استنطاق النص، ومعرفة ما يؤديه التركيب القرآني على وجه الخصوص، ولهذا نجد العلماء قد أسهبوا في أهمية التأهيل اللغوي في إعداد المفسر حتى كانت أغلب العلوم المطلوب توافرها في المفسر علوم اللغة، فقد ذكر السيوطي خمسة عشر علماً كانت العلوم اللغوية سبعة منها.

ومن أهم تلك العلوم:

أولاً: علم اللغة: فبه تعرف مدلولات الألفاظ وغريب اللغة، ومن أهم ما ينفع في هذا الباب "مقاييس اللغة" لابن فارس، و"المحكم" لابن سيده، و"تهذيب اللغة" للأزهري، و"مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني، وغيرها من كتب اللغة وهي كثيرة، منها ما هو مختص بالقرآن وكلماته وغريبه، ككتاب الفراء، ومنها ما هو عام في اللغة عموماً.

ثانياً: علم النحو: لأن المعنى يختلف باختلاف الإعراب، ولعلنا نلحَظ أن كثيراً من علماء التفسير قد برعوا في هذا المجال، لهذا كانت تراجمهم تصفهم بالمفسر والنحوي، ولا نكاد نرى عالماً في التفسير إلا وله في النحو باع طويل، فالجهل بالنحو لا يسده كتاب، ولا يعذر به جهل، وليس المقصود بالعلم بالنحو تعلم دقائق الإعراب وأوجهه الخفية، بل المقصود معرفة دلالة الكلام المركب بحسب الوضع، بما يوضح المعنى ويزيل الإشكال.

ثالثاً: علوم البلاغة: يلزم المفسر أن يكون عالماً بعلوم البلاغة بأقسامها الثلاثة: علم البيان، وعلم المعاني، وعلم البديع، قال الزركشي: «واعلم أن معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير، وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة»[2]، ونقصد بالعلم هنا ما يعينه على

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ١٦٢).

(٢) البرهان في علوم القرآن (١/٣١١).

تفسير كتاب الله وكشف معانيه؛ لا العلم بدقائق أمور البلاغة وأسرارها، فالأمر ليس كما تشدد فيه الزمخشري حيث قال في مقدمة تفسيره: «لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة»[1]، نعم الكشف عن أوجه الإعجاز لا التفسير يتطلب ذلك، إلا أن تذوق أساليب القرآن ولمح اللطائف والنكت يتطلب معرفة علوم البلاغة، وترويض الذوق عليها.

فعلم المعاني: يعنى بخواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها للمعنى، كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف والوصل، وعلم البيان: يعنى باستجلاء طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة ومراتبها، وعلم البديع: يعرف به وجوه تحسين الكلام.

وهذان العلمان -البيان والمعاني- مقدمان على البديع لما لهما من وثيق الصلة بالمعنى، والكشف عنه، وتلك مهمة المفسر، قال ابن عاشور: «ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير؛ لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني»[2].

---

(١) الكشاف (١/٣).

(٢) التحرير والتنوير (١/١٧).

المطلب الرابع: الحس التفسيري والموهبة.

وهذا الضابط ناتج عن الجمع بين الضوابط الدينية والخلقية والضوابط العلمية، وقد عده بعضهم من الضوابط العقلية كقوة الفهم والاستدلال، والأولى أن يكون ثمرة لتحصيل الضوابط الدينية والتأهيل العلمي؛ إذ لا يتصور علم الموهبة فيمن فقد إحداهما، وقد تكلم عنه الراغب الأصفهاني إذ قال: «علم الموهبة: وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم»[1].

وقال السيوطي: «ولعلك تستشكل علم الموهبة، وتقول: هذا شيء ليس في قدرة الإنسان، وليس كما ظننت من الإشكال، والطريق إلى تحصيله: ارتكاب الأسباب الموجبة من العمل والزهد، ويدل على هذا المعنى: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴾[2]»[3].

قال الزركشي: «اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي، ولا يظهر له أسراره وفي قلبه بدعة، أو كِبَر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو وهو مُصِرٌّ على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو يعتمد على قول مفسر ليس عنده علم أو راجع إلى معقوله، وهذه كلها حُجُبٌ، موانع بعضها آكِدٌ من بعضٍ»[4].

قال السيوطي: «وعلم الموهبة ثمرة من ثمرات التقوى، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾[5]، أي معنى في القلب يفرق به بين الحق و الباطل»[6].

---

(١) مقدمة جامع التفاسير (ص: ٩٥).

(٢) سورة الأعراف: ١٤٦.

(٣) الإتقان (٤/٢١٦).

(٤) البرهان في علوم القرآن (٢/٥٣).

(٥) سورة الأنفال: ٢٩.

(٦) الإتقان (٤/٢١٦).

المطلب الخامس: أثر اختلال الضوابط العلمية على التفسير.

إن تأهيل المفسر لابد أن يكون سابقاً لتفسيره معاني كتاب الله، وكما أنه لا يجوز لأحد ممارسة الطب أو الهندسة أو غيرها من العلوم الدنيوية دون تأهيل وإعداد ولا ينكر ذلك أحد أو يستغربه، فكذلك التصدي لتفسير كلام الله، وشرح آياته وتعيين مراده لا يصح ولا ينبغي قبوله من غير المتأهل للنظر فيه بإعداد علمي صحيح يستوفي العلوم التي يجب عليه معرفتها حماية لكتاب الله من آراء الجهال والمضلين.

ولقد رأينا من يحاول أن ينقض عرى الإسلام عروة عروة من خلال تفسيره للآيات، وهو جاهل بعلوم الشرع، مستنكف عن التعلم، بارع في التعالم والتدليس، وما أوقع قول الشيخ بكر أبو زيد لما تحدث عن ظواهر تعالم أمثال هؤلاء فقال: «ومنه تعالم الفاشلين في التحصيل بله التحقيق بتفسير كتاب الله تعالى؛ إذ مرتهم السنون ولما يبرزوا، فسلكوا ذلك المنحنى ليظهروا. وقد قيل: إذا كنت خاملاً فتعلق بعظيم، وقيل: ما أنصف القارة من باراها.

فهل سمعت بمفسر متعالم كذاب؟ وهل سمعت بمفسر جاهل لا يدري السنة من الكتاب؟ وهل سمعت بمفسر يحمل آيات التنزيل على مالا يخطر على بال؟ كل هذا قد جمع في هذا العصر، قليل الرشاد، كثير الفساد، لا يأنف متعلمه من الوصمة والعاب»[(١)].

وقد نتج عن هذا التعالم، وهذا التجرؤ على الكلام في التفسير دون علم وتأهيل جملة من الآثار عظم ضررها وتبين خطرها ومنها:

١- الطعن في ثوابت الدين ومحكماته من خلال تفسير الآيات: إن مما يدمي القلب ويوجع النفس أن يستخدم تفسير كلام الله الذي هو المصدر الأول للتشريع لمحاولة الطعن في شرائع الدين ومحكماته، بغية إنكارها أو قصرها على زمن دون زمن، بل إن كثيراً ممن ينتحل التجديد في العصر الحديث كان من أهدافه التحلل من الأحكام الشرعية، زاعماً أنها ليست من ثوابت الدين، وثوابت الدين لا تقتصر على العقائد فقط، بل تشمل الأحكام والشرائع.

فمن ثوابت الدين العقائد الست: من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم

---

(١) التعالم (ص: ٧-٨).

الآخر، والقدر خيره وشره، وأركان الإسلام الخمسة: من الشهادتين، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، ومن المحرمات: السحر، والقتل، والزنى، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والقذف، وغيرها مما ثبت بقطعي القرآن والسنة.

ومن شرائع الإسلام: شؤون الزواج والطلاق، والميراث، والقصاص، والحدود، وغيرها من نظم الإسلام التي ثبتت بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة[1].

ولا ريب أن النصوص التي أوجبت حفظ هذه الضروريات من الكتاب والسنة من النصوص المحكمة البينة[2].

وتستمد الأحكام الشرعية وصف الثوابت أو المحكمات من النصوص الواردة فيها؛ حيث تكون نصوصاً قطعية في ثبوتها كالقرآن الكريم والسنة الصحيحة الثابتة، كما تعد النصوص قطعية في دلالتها إذا كانت معانيها واضحة وصريحة[3].

وثوابت الدين هي الدين كله، لكن الدين منه ما هو قواعد وأصول ونصوص قطعية، فهذه ليست محل جدل، ومنه ما هو اجتهاديات، فهذه في مفرداتها ليست من الثوابت، لكن في أصولها ومرجعيتها ومصادرها هي من الثوابت.

إذاً: الدين كله يرجع إلى الثوابت، والاجتهاديات لا بد أن تنطلق من الثوابت وإلا فليست معتبرة وليست من الاجتهاد، بل من الهوى والبدعة والضلال، والأحكام الفقهية الاجتهادية: أصولها، وقواعدها، ومنازعها، ومداخلها، ومصادرها: ثوابت، لكن تطبيقاتها - القول فيها من خلال إرجاعها إلى نص، أو من خلال فهمها من النص المحتمل- مما يجتهد فيه العلماء، وهذا من خصائص الدين في سعته وشموله وصلاحيته وكماله.

ولما نظر في القرآن الكريم من تجرد من العلوم الشرعية فلا سنة يحفظها، ولا فقه يعلمه، ولا علم شرعياً قد تأهل به، مع هوى غلاب، وشبهات متعددة، كان من أثر ذلك أن ردت المحكمات، وعطلت الثوابت، وخولف إجماع المسلمين. ومن ذلك:

---

(١) ينظر: الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، القرضاوي (ص: ٥٤).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/١٠٢).

(٣) ينظر: معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة (ص: ١٠١).

أ- محاولة الطعن في أحكام الإسلام، بتحريفها، أو إنكارها ومن ذلك:

إنكار الحجاب: وهو الشريعة التي تنادَى عليها كثير من أهل الضلالات لإلغائها، بدعوى التخلف والرجعية، فلما لم يستقم لهم الأمر حاولوا تغيير تفسير كلام الله لنقض تلكم الشريعة، يقول شحرور: «فإذا خرجت المرأة عارية فقد خرجت عن حدود الله، وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء حتى وجهها وكفيها فقد خرجت عن حدود رسول الله»(١).

ولعل من أبرز الأمثلة على الجهل التام المقرون بالجرأة على التقول على الله بغير علم ما ذكره صاحب كتاب "القرآن من الهجر للتفعيل" في تفسيره لآيات الحج، حيث ادعى أن الناس كل الناس مدعوون للحج إلى مكة قال: «وكلمة الناس على عمومها تشمل مختلف الملل والطوائف، وليست حصراً للمؤمنين بالنبي محمد؛ لأن الله ﷻ رب الناس ملك الناس، إله الناس»(٢)، أما أداء مناسك الحج عنده فهي «في أيام معدودات أو على الحد الأدنى يومين متتالين في مدار الأشهر الثلاثة، فأي يومين اختارهما الإنسان لأداء مناسك الحج ضمن الأشهر الثلاثة فحجه مقبول، وهو غير ملزم بأيام معينة في شهر معين؛ لأن ذلك تضييق على العباد وإلزام لهم بما لم يلزمهم الله به، كما أن نسبة ذلك الإلزام إلى الله تعالى هو تقول وافتراء عليه»(٣).

ولم يقتصر الأمر على هذا، بل تعداه إلى تحليل ما حرم الله كالربا، والزنا، والخمر، وغيرها من المحرمات(٤)، فالربا الذي نُص بوضوح على تحريمه بقوله ﷻ: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾(٥) أصبحت كلمة تثبتت في المفهوم الديني وليس لها علاقة بالمعنى المعاصر، يقول نصر حامد أبو زيد: «ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب المعاصر استدعاء كلمة الربا، وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها في المعاملات

---

(١) الكتاب والقرآن (ص: ٣٤٣).

(٢) (ص : ٩٦).

(٣) المرجع السابق (ص: ٩٧).

(٤) ينظر: أصول الشريعة، العشماوي (ص: ١٢٧)، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي (ص: ٧٢)، القرآن من الهجر إلى التفعيل (ص: ١١٣).

(٥) سورة البقرة: ٢٧٥.

الاقتصادية، للدلالة على نمط من المعاملات الاقتصادية ... وهذا بمثابة الإصرار على ارتداء الحجاب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام»[١].

وقول الكاتب جهل باللغة التي مازالت استعمالات الربا فيها واضحة الدلالة مفهومة المعنى لم تتغير، وجهل بالشرع الذي حدد التحريم في صور معروفة لا تختلف باختلاف الأزمنة، ومهما بلغ من تعقيد المعاملات، والهوى الغلاب جعله يحشر حكم الحجاب في أن الإصرار عليه كالإصرار على تحريم الربا، وعلل ذلك بخوفه من خطر الوقوع تحت عجلات السيارات، وذاك قياس غريب رام فيه الكاتب إلغاء حكمين من أحكام الشرع بدعوى لا تصمد أمام النقد والتمحيص.

ب- حصر أحكام القرآن على زمن معين بدعوى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ:

وليت الأمر اقتصر على ما ورد فيه سبب نزول، بل تعداه إلى غالب أحكام الإسلام بدعوى (تاريخية النص)[٢]، يقول محمد شحرور: «لذا فإن قول الفقهاء كان منسجماً مع مرحلة التطور التاريخي الاقتصادي والسياسي التي عاشوها؛ حيث إن فقههم كان منسجماً مع مجتمعهم الذي عاشوا فيه واجتهدوا من أجله، لذا فعلينا أن لا نبخسهم قيمتهم التاريخية من هذه الناحية، وقد بينا في الفرع الأول (أزمة الفقه الإسلامي) الخطيئة المنهجية التي وقع فيها الفقهاء بشأن المرأة، وهي خطيئة قياس الشاهد على الغائب، وخطيئة الحدود»[٣].

ومحاولة تفسير القرآن حسب المنهج التاريخي يراد بها أن تُجعل أحكامه قاصرة على الزمان الذي نزلت فيه، لا تتعداه لغيره، فتتعطل الأحكام، وتلغى الحدود، ولا يبقى للشريعة أثر في المجتمع المسلم.

إن الأحكام والأوامر والشرعية عامة، بعدما نزلت تجرّدت عن الملابسات الزمانية والمكانية،

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص: ٢١٣).

(٢) وهذا المنهج سنتعرض له في الباب القادم بإذن الله، وإنما أشرت له هنا كون القول به ناشئاً عن الجهل بالشريعة ومقاصدها، وأسباب النزول وأحكامها، مع عدم خلوه من الهوى والانحياز. وكل تلك الأمور ناشئة عن فقدان التأهيل للنظر في كتاب الله تعالى.

(٣) الكتاب والقرآن (ص: ٤٣٨).

التي كانت تُحيط بها، لذا فإن من المعروف في الأصول: أن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب، ومثال ذلك أسباب نزول آيات تحريم الخمر، فالتحريم لم يكن مرتبطاً بالظروف، وإنما كان مرتبطاً بفعل شرب الخمر، فالتحريم نزل في ظروف معينة، فزالت هذه الظروف وبقي التحريم قائماً مستمراً مرتبطاً بشرب الخمر، وليس بالظروف الزمانية والمكانية التي ظهر فيها، ونفس الأمر يُقال عن تحريم الزنا والسرقة، وباقي الأحكام الشرعية، اللهم إلا الأحكام التي نص الشرع على أنها كانت ظرفية ثم نُسخت، أو أنها كانت خاصة برسول الله ﷺ.

٢- الطعن في سنة الرسول ﷺ ومحاولة إبعادها عن تفسير القرآن، وهي الدعوة التي بدأت مع ظهور ما يسمى "القرآنيون"، فيرى كثير من أهل تلك المناهج أن السنة النبوية اجتهاد نبوي في تطبيق أحكام الكتاب من حدود وعبادات وأخلاق، لا تلزم الأمة به.

وتظهر محاولة عزل السنة عن القرآن بوصفها بأنها اجتهاد بشري كأي اجتهاد بشري آخر، محكوم بالواقع الذي ظهر فيه، والمتمثل في الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، فهي -في نظرهم- مجرد تفاعل أولي للإسلام مع واقع بدائي يختلف عن واقعنا الحاضر[(١)].

يقول محمد شحرور: «إن السنة غير قابلة للتطبيق في عصرنا الحاضر، ولابد أن نكون واثقين من أنفسنا ونقول إننا في القرن العشرين قادرون على تحويل القرآن من مطلق إلى نسبي، كما فعل النبي ﷺ، وليس عين ما فعل النبي ﷺ»[(٢)].

ويقول نصر أبو زيد: «... وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلمين في العصور التالية»[(٣)]، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الجهل والهوى والكذب والتدليس، وإنما هو محاولة لإلغاء جزء كبير من أحكام الشرع.

كما حاول بعضهم الطعن في سنة رسول الله ﷺ بوصفها آحاداً لا تفيد اليقين، وأنه لا

(١) ينظر: الكتاب والقرآن (ص: ٥٤٦ - ٥٥٣)، العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج محمد (٤٨٧ - ٤٨٨).

(٢) الكتاب والقرآن (ص: ٥٦٧).

(٣) النص، السلطة الحقيقة (ص:١٧).

يوثق في تدوينها وكتابتها، يقول أركون: «في الواقع أن الحديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً»[1].

ثم يقول: «وبالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي، وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام، قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث، فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدسوها، إما بواسطة حديث للنبي، وإما بواسطة تقنيات المحاجة والقياس»[2].

ويقول محمد الجابري: «يمكن للمرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث ما دامت أحاديث آحاداً، وأن الأحاديث المروية في الموضوع تجد صدقيتها الموضوعية إن لم يكن التاريخية في ظهور الحاجة إلى البحث والاشتغال بما قررته»[3].

ويقول في موضع آخر: «يمكن للمرء أن يشك في صياغة بعض هذه الروايات أو في بعض مضامينها، اعتبارا أنها ظلت روايات شفوية لمدة لا تقل عن قرن من الزمان؛ إذ لم تدون بشكل رسمي إلا في القرن الثاني من الهجرة؛ الأمر الذي يفسح المجال للوضع والتضخيم»[4].

ثم يزعم أن غالب الأحاديث موضوع بقوله: «فبينما كانت الأحاديث المروية عن النبي قليلة العدد زمن النبوة والخلفاء الراشدين، إذا بها تتضخم بصورة غير طبيعية، خصوصاً في ظروف الفتنة التي حدثت في أواخر عهد عثمان، واستفحلت أثناء الصراع بين علي ومعاوية، ثم بين الأمويين وخصومهم، والعباسيين وخصومهم، دع عنك الخوارج والشيعة وما تفرع عنهما، وهكذا انتقل حجم الحديث النبوي الذي كان في حدود المئات زمن الخلفاء الراشدين إلى ما يعد بمئات الآلاف زمن الشروع في تدوينه، أي في القرن الثاني للهجرة، لقد وقع استغلال الحديث في الصراعات السياسية والمذهبية استغلالاً لا حدود له.

ولكي يقدر المرء ما أصاب الحديث النبوي من التضخم يكفيه أن يسمع عن ذلك الكم

---

(١) تاريخية الفكر العربي والإسلامي (ص: ٢٠).

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص: ١٨).

(٣) مدخل إلى القرآن الكريم (ص: ١٠١).

(٤) المرجع السابق (ص: ١٠٧).

الهائل من الأحاديث التي تنسب إلى عائشة زوج النبي ﷺ (وقد توفي وعمرها في حدود ١٨ سنة)، وإلى عبد الله بن عباس (الذي كان عمره ١٣ سنة فقط عند وفاة النبي)، أما أبو هريرة الذي ينسب إليه كم هائل من الأحاديث فهو لم يدخل الإسلام إلا قبل وفاة النبي بنحو أربع سنوات»[١].

«وافتراء الحديث على النبي بدا ضد بني أمية لأسباب سياسية، ورد بنو أمية بالمثل فكانوا يجدون بين أتقى الفقهاء ممن يجرون عليهم الراتب ليضع لهم الأحاديث، كالزهري الذي وضع لهم حديث: "لا تشد الرحال حتى يصرفوا الناس عن الحج إلى مكة زمن ابن الزبير"»[٢].

إذن فالسنة عندهم إن لم تكن من وضع الرواة فهي مشكوك في صحتها عن النبي ﷺ لسببين:

١- تأخر تدوينها بعد وفاة الرسول مما أدى إلى عدم حفظها.

٢- انتشار الوضع لأغراض دينية وسياسية، ولهذا كانت السنة كما يرون مخالفة للعقل والعلم ومتناقضة في زعمهم.

«ومن عجيب أمر هؤلاء الطاعنين أنهم يجعلون روايات المؤرخين حجة لا يأتيها الباطل بحال إذا كان لهم غرض في إثبات مضمونها، ويتشككون في روايات البخاري ومسلم إذا جاءت على غير ما يشتهون»[٣].

وقد أجمع المسلمون من عهد رسول الله ﷺ إلى الآن على حجية السنة، وعدّها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، ولم يخالف في ذلك إلا من اتبع سبيل غير المؤمنين. وقد نقل هذا الإجماع جمع كثير من أهل العلم المحققين[٤] ، فقد انتهى العلماء المحققون إلى أن الحديث

---

(١) من مقال له بعنوان "قول في الحديث عموماً" في موقعه http://www.aljabriabed.net، ونشر في عدة صحف منها الاتحاد الإماراتية.

(٢) دليل المسلم الحزين (٥٦).

(٣) الحديث والمحدثون، محمد أبو زهو (ص: ١٨٣).

(٤) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الإمام الشوكاني (ص: ٣٣)، الإحكام في أصول الأحكام (ص: ٨٧)، علوم الحديث ومصطلحه: عرض ودراسة، صبحي الصالح (ص: ٢٩١)، مكانة السنة في التشريع الإسلامي، د. محمد لقمان (ص: ٩٧).

الصحيح حجة على جميع الأمة، وأيدوا رأيهم هذا بالآيات القرآنية التي تفرض على المؤمنين اتباع الرسول ﷺ، والتسليم لحكمه، ورأوا مَنْ يحكي خلاف هذا المذهب غيرَ خليقٍ بالانتساب إلى العلم وأهله، وإن نسب نفسه أو نَسَبَتْه العامة إلى سعة المعرفة والتفقه في الدين[١].

ولا ريب أن تلك الادعاءات الباطلة كلها تتهاوى أمام أي نقد تاريخي يثبت ما قام به علماء السنة والمحدثون من تدقيق وتمييز للحديث ورواته، وكتب الجرح والتعديل وشروط المحدثين تشهد بذلك، وهو جهد لا ينكره إلا كل ذي هوى متعصب ورأي باطل.

٣- البعد عن العربية في التفسير: لعل من أكبر آثار اختلال الإعداد العلمي في اللغة العربية هو عدم فهم معاني القرآن، ثم نسبة الخلل في ذلك الفهم للعربية، ويرى كثير ممن انتحل دعوة التجديد في هذا العصر أن اللغة العربية لغة قاصرة، بدائية، عقيمة، عاجزة عن حمل المعاني المستجدة[٢].

ويرى بعضهم أن طبيعة العرب البدوية، وبيئتهم الجغرافية أسهمت في أن تكون اللغة العربية لغة تقوم على مبدأي الانفصال والتجويز، ويقصد بالانفصال عدم ارتباطه بالواقع وبعده عن إدراك حقائق الأحداث، «فمفهوم المكان في التصور العربي مفهوم مشوه.. ومفهوم الزمان تسوده الرتابة والركود»[٣]، فهي في نظره لغة مشوهة؛ لأنها نتجت عن تصور مشوه، وإن لم يقل ذلك صراحة، أما التجويز: فيقصد به عدم منطقية اللغة؛ لأن كل شيء يحدث حول العربي لا وفق مبدأ السببية والحتمية، والاتساق المنطقي، لكن وفق مبدأ الاطراد الذي تخرمه التغيرات المفاجئة والخوارق للعادات[٤].

بل لعل ما كان يميز تيار الحداثة العربي، وهو التيار الذي ناء بكبر تلكم الأقوال، هو أنه التيار الذي تحمل الدعوة للعامية، بدعوى قصور اللغة العربية عن مجاراة روح العصر.

والهدف من ادعاءاتهم بتغير اللغة وعدم ثبات دلالتها، حشر مفاهيم جديدة لا علاقة لها بلغة النص العربية، بدعوى أن اللغة قد تطورت.

---

(١) ينظر: قواعد التحديث، محمد جمال الدين القاسمي (ص: ٢٦٣).

(٢) ينظر: التراث والتجديد: موقف من التراث القديم (ص: ٩٣).

(٣) بنية العقل العربي (ص: ٢٤١-٢٤٣).

(٤) ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية (ص: ١٠٦ - ١١٠).

وفي النهاية لعلنا نلحَظ أن غالب من قال في القرآن بغير علم وإعداد، مع فقدانه للعدالة والنزاهة، إنما يمثل تياراً علمانياً عربياً حاول أن يفكك الإسلام من الداخل رغبة في إحلال مفاهيم علمانية مكانه، فالعلاقة التي أقامها هذا الفكر مع التراث ومناهجه علاقة نفعية لا انتفاعية، أي أن غرضها من الرجوع إلى التراث ودراسته هو غرض ظرفي عابر(١).

وهذا الغرض الظرفي العابر يسعى إلى إخراج القرآن من حياة المسلمين، وذلك على طريقة التخلية والتحلية، تخلية عقول الشعوب العربية من آثار الماضي وترسباته، ولا يكون ذلك إلا بنقد التراث والمناهج التي أنتجته، وإظهار تهافته، وعدم صلاحيتها للعصر الحاضر، وتحليته في الوقت ذاته بآخر «يعتمد على أحدث ما ظهر من وسائل وأدوات منهجية حديثة تساعده على إعادة تفسير النص المؤسس -القرآن- تفسيراً يتماشى وطبيعة العصر الذي نعيشه، أو قل إتاحة الفرصة نحو ممارسة علمانية للإسلام»(٢).

---

(١) ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية (ص: ٦٩).

(٢) المسألة الثقافية (ص: ٢٥٠).

المبحث الثالث: ضوابط خاصة بالمفسر المجدد.

المطلب الأول: ضوابط خاصة بالمفسر المجدد.

تكلمنا في المبحثين السابقين عن ضوابط المفسر، وكما أننا زدنا في وظيفة المفسر المجدد بأن يحاول بيان وإيصال هداية القرآن للناس، ملتزماً بالمنهج السليم، متحلياً بالعلوم والمعارف التي ينبغي عليه تحصيلها، متأدباً بآداب طالب العلم، مستفيداً من جهود من قبله من العلماء المفسرين، ومؤسساً عليها ما يخدم القضايا المعاصرة، مرغباً للناس في النظر في القرآن بكل طريقة ممكنة، واضعاً نصب عينيه أن التجديد به صلاح حال الأمة كلها؛ لأنه لا يكفي للمفسر المجدد أن يبين معاني الآيات، أو أن يرجح بين الأقوال، فلا بد أن نزيد في ضوابط المفسر المجدد بما يوافق تلك المهمة العظيمة.

١- فهم مقاصد الشريعة: وهذا الشرط قد عده الإمام الشاطبي في شروط المجتهد إذ قال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[(١)]، ولا غرو أن اشتراط ذلك في المفسر من مطالب التجديد؛ حيث إن فهم مقاصد الشريعة يجعل المفسر يربط تفسيره بها بما يجعل التفسير أكثر قرباً من واقع الناس، و «يضمن حسن الربط بين المبنى والمعنى، ويسعف في تنزيل الآي على الواقعات»[(٢)].

ولا ريب أن العلم بالمقاصد يجعل نظرة المفسر للتفسير أكثر عموماً، وربطه للآيات ببعضها أكثر اتساقاً ووضوحاً، ويبعده عن الانغماس في تحليل المقطع من الآيات، دون اعتبار لغيره، وهو ما وقع فيه كثير من المفسرين بتحليل الآية إعراباً، ولغة، وخلافات، وترجيحات، دون ربط أحكامها بمقاصد الشرع، ولا يعني ذلك التعرض للمقاصد في كل آية، بل بما يستقيم به ربط التفسير بالمقاصد دون إخلال بأحدهما، كما أن فهم المفسر للمقاصد يؤثر على طريقته في جمع الآيات، وربطها ببعضها، ومن ثم تفسيرها ولو لم يشر لذلك صراحة.

---

(١) الموافقات (١٠٦/٤).

(٢) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ٣٤).

٢- القدرة على تنزيل الآيات على الواقع: يقصد بذلك: مقابلة الأحداث المعاصرة للمفسر بما يشابهها في كتاب الله تعالى[(١)]، أي: تنزيل الآيات القرآنية على آحاد الوقائع التي تجري في عصر المفسر.

وهذا التنزيل إن كان قد وجد من المفسرين سابقاً، إلا أنه ضابط مهم لكل مجدد؛ لحاجة الناس لفهم قضايا عصرهم وفق كتاب الله تعالى؛ لأن من أعظم خصائص القرآن الكريم أنه للناس كافة على اختلاف أماكنهم وعصورهم، «ولكن أكثر الناس لا يشعرون بدخول الواقع تحته وتضمنه له، ويظنونه في نوع وفي قوم قد خلوا من قبل لم يعقبوا وارثاً، وهذا الذي يحول بين القلب وبين فهم القرآن، ولعمر الله إن كان أولئك قد خلوا، فقد ورثهم من هو مثلهم، أو شر منهم أو دونهم، وتناول القرآن لهم كتناول أولئك»[(٢)]، وهنا تبرز مهمة المفسر بربط الناس بكتاب ربهم؛ حتى لا تكون هناك فجوة بين النص القرآني والواقع المعاصر الملموس، وحتى لا يكون التفسير مقصوراً على فئة من العلماء وطلاب العلم، ولعلنا نلحَظ في قيد المجدد أنه يصلح أمر الدين للأمة كافة، وهذا يقتضي منه أن يجعل القرآن منهجاً للحياة وواقعاً يعيشه أفراد الأمة.

وهذا الفن -فن تنزيل الآيات- يستلزم حسن الاستنباط، وبصراً تاماً بمرادات التنزيل، ومواقع التطبيق، ولا بد فيه من التبصر بأحوال الواقع، وعدم التكلف في لي النصوص لتوافق هواه وما يراه في حال معاصرة، وإلا كان تنزيله مجرد تعصب.

كما لا يكون تنزيل الواقع في أمور الساعة والغيبيات التي هي في علم الله تعالى، كما يحاول بعضهم تحديد أوقات الملاحم، وقيام الساعة، وظهور المسيح الدجال؛ لأن زمن حدوث تلك من الغيبيات التي هي من اختصاص الله تعالى، نعم لها أشراط ومقدمات لكن الجزم بحدوثها في زمن معين هو من التنزيل الخاطئ المتكلف.

٣- التبصر بأحوال المجتمع، وثقافة العصر: من الواجب على المفسر المجدد أن يكون عالماً بزمانه، خبيراً بمجتمعه، وعاداته وتقاليده، وأحواله الاجتماعية، يعرف سلبياته وإيجابياته، ومواطن الخلل والقوة فيه؛ ليكون قادراً على مخاطبة الناس على قدر عقولهم وأفهامهم، وهذا

---

(١) ينظر: تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، عبد العزيز الضامر (ص: ٣٣).

(٢) مدارج السالكين (١/٣٤٣).

أبلغ في التأثير فيهم لإصلاح أحوالهم[1]، وقد أحسن ابن خلدون إذ عد من مؤهلات المفسر "العلم بأحوال البشر"، ويتبع هذا أن يكون ذا ثقافة تاريخية تمكنه من تتبع سنن الله في الكون، وطبائع البشر على مر العصور، يقول: «فقد أنزل الله هذا الكتاب، وجعله آخر الكتب، وبين فيه ما لم يبينه في غيره، وبين فيه كثيراً من أحوال الخلق وطباعهم، والسنن الإلهية في البشر، وقص فيه علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسننه فيها، فلا بد للنظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر،.. ويحتاج لهذا فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه»[2].

وفي ذلك يقول الشيخ محمد عبده: «أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[3] وهو لا يعرف أحوال البشر؟ وكيف اتحدوا وكيف تفرقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم؟ ... فيجب على المفسر أن يعلم ما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم؛ لأن القرآن ينادي بأن الناس كلهم كانوا في شقاء وضلال، وأن النبي ﷺ بعث به لهدايتهم وإسعادهم، وكيف يفهم المفسر ما قبحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة، أو ما يقرب منها، إذا لم يكن عارفاً بأحوالهم وما كانوا عليه»[4].

وليس المراد معرفة أحوالهم لفهم معاني الآيات، أو لتقرير هداية الإسلام لهم فحسب، بل الأمر مرتبط بسلوك البشر وعوائد الناس، فأسباب الكفر من جحد وكبر وغرور واستهزاء هي واحدة في النفس البشرية، كما أن موجبات العذاب من الإشراك بالله وكفر النعم والإعراض عن الحق واحدة تجري عليها سنن الله، والمفسر الحذق المجدد يستطيع ربط الماضي بالحاضر ليصل بالناس إلى النجاة، مجنباً لهم أخطاء الناس المتكررة في كل أمة، ولا يستقيم له هذا إن لم يكن عارفاً بالماضي مبصراً بالواقع.

---

(١) ينظر: المفسر: شروطه، آدابه، مصادره، أحمد قشيري سهيل (ص: ١٤٦).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص: ٤٨٨).

(٣) سورة البقرة: ٢١٣.

(٤) تفسير المنار (١/٢٢-٢٣).

٤- القريحة العلمية وجودة النظر، التي تمكنه من جمع الأقوال، وبيان مؤتلفها من مختلفها، والترجيح بينها.

لقد خلف الأقدمون تراثاً تفسيرياً مازال بحاجة إلى مزيد من الجهد والتمحيص، وجمع الأقوال المتشابهة، ورد ما لا يمكن قبوله، حتى يكون التفسير نقياً صافياً من كل دخيل، ولو أن المفسر درج على ما مضى عليه الأولون من تعداد للأقوال وترجيح بينها أحياناً، لما كان ذلك إضافة للعلم، بل تكون الإضافة ببيان ما اتفق منها وما اختلف ومرجع كل قول لغة أو نقلاً.

٥- القدرة على الاستنباط: الاستنباط باب للتجديد عظيم، وهو بحر واسع في تجديد تفسير كتاب الله، واستلهام أحكام وآداب من قصصه، وشرائعه، وأخباره، وأحد أبواب تدبر كتاب الله، شريطة التزام المفسر المجدد بضوابط الاستنباط السابقة.

٦- الإلمام بالعلوم الاجتماعية كعلوم التربية والأخلاق، والقدرة على تحصيلها من مظانها؛ لأن الإلمام بها يعين المفسر على استجلاء أبعاد جديدة في الآيات، وتوسيع مدلولاتها، وربطها بالغاية الأهم وهي إصلاح البشر.

المطلب الثاني: أثر اختلال تلك الضوابط على التفسير.

١- انفصال التفسير عن الواقع؛ حتى يكون كلاماً مدونا يوجد في بطون الكتب لا في قلوب الناس وحياتهم، ولا شك أن هذا الأثر يتعارض مع ما أنزل القرآن لأجله من هداية الناس وإصلاح حياتهم، ولقد مرت على المسلمين أزمنة، وتوالت عليهم خطوب ومحن عظيمة، فما وجدنا أثر ذلك في التفسير إلا قليلاً، وليس المطلوب تحويل كتب التفسير لكتب تاريخ تسرد الوقائع والأحداث، ولكن المطلوب تبيين سنن الله في الكون، واستخراج ما يعين المسلمين على الثبات، وبيان أسباب العقوبات ودوافع البلاء في القرآن، بما يجعل فهمها مرتبطاً بالواقع.

إن خلو التفسير من أي إشارة للواقع الذي يدون فيه، يجعله حبيس بطون الكتب، لا قلوب الناس، ولهذا كانت القدرة على الربط بالواقع من أهم شروط المفسر المجدد؛ لما لذلك من أثر في الإصلاح، وإن كان التفسير في أزمنة سابقة عديدة قد درج على غير هذا؛ فإنه كان في عصر تختلف ظروف ناسه وعلمائه وحكامه عن هذا العصر.

٢- إعراض الناس عن تفسير كلام الله لا يتعلمونه ولا يعملون به؛ لأنه يعرض عليهم بطرق لا تناسب أفهامهم، ولا تراعي مقاصد القرآن في الهداية، فيظنون أن فهمه خاص بالعلماء، فيكتفون بتلاوته دون محاولة فهمه أو تدبره، بل من الناس من يتعلم علوماً أساسها في القرآن ولكن لم يوجد من يستخرجها منه ويعرضها عليهم.

٣- الانشغال بما ليس منه فائدة: إذا لم يكن المفسر فطناً لحاجات الناس، وتطورات العلم، فقد ينشغل في تفسيره بما لا ينفع العلم به، ولا يضر جهله، كتعيين مالا فائدة من تعيينه، وإدراج نقولات طويلة كان يغني عنها أقوال معدودة.

٤- إفساح المجال لظهور غريب الأقوال، وسيئ المناهج، وما من بدعة تظهر إلا ويقابلها نقص في السنة، وإن لم يقم أهل التفسير عليه بياناً وتوضيحاً، وتقريباً للناس، ونشراً لهدايته، وبيان سلامة منهجه، فإن الساحة تكون متاحة لأهل البدع والأهواء والضلالات لنشر أفكارهم.

الفصل الثاني:

ضوابط في المنهج المتعلق بالتفسير.

وفيه:

تمهيد: في تعريف المنهج وأهميته.

المبحث الأول: اعتماد قدسية القرآن فهو كلام الله للهداية والإعجاز، صالح ومصلح لكل زمان ومكان.

المبحث الثاني: الاعتماد على مصادر التفسير.

المبحث الثالث: اعتماد عدم مخالفة نصوص القرآن والسنة أو الإجماع مخالفة تضاد.

المبحث الرابع: البعد عن طرق أهل البدع في فهم القرآن، فلا باطنية في فهمه، ولا استقلال بمجرد العقل أو اللغة أو الإشارة.

المبحث الخامس: اعتماد السياق في فهم المعنى وتعيين المراد.

المبحث السادس: مراعاة عدم الخروج عن دلالة الألفاظ في العربية.

تمهيد في تعريف المنهج وأهميته:

المنهج لغة: من نهج، والنهج، الطريق، ونهج لي الأمر: أوضحه، والمنهج: الطريق أيضا، والنهْج: الطريقُ الوَاضِحُ، قال ﷻ: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[1]، فالمنهج يدل على: الوضوح والاستبانة والاستقامة في الطريق[2].

اصطلاحا: عرف المنهج بتعاريف كثيرة يجمعها: أنها تدل على الخطة المرسومة وفق قواعد وضوابط في الدراسة والعلم، ومنها:

«الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة»[3].

«القواعد العلمية التي يسلكها العقل في حركته للبحث عن الحقيقة في أي مجال من المجالات العلمية»[4].

والمنهج العلمي الإسلامي له سمات معينة منها:

١- التلازم بين المنهج والموضوع المراد بحثه: وهو من أبرز الميزات، وذلك ناتج عن صحة نظر المسلم للكون والحياة وإيمانه بالله ورسله وأمور الغيب، فليس في أمور الغيبيات منهج تجريبي؛ حيث إنها تعتمد على التسليم والانقياد. كما أن التلازم بين الموضوع والمنهج يعني وجود عدة مناهج حسب المواضيع، كالتاريخي، والاستقرائي، وغيرها، كلٌّ بحسب ما يناسبه من مواضيع، وهذا يعني عدم تعميم منهج واحد للبحث والفهم كما في المناهج التجريبية الوضعية.

٢- التسليم بالثوابت: إن الثوابت الإسلامية هي التي تضبط الحركة البشرية، والتطورات الحيوية، فلا ينفلت زمامها كما وقع لأوروبا عندما أفلتت من عروة العقيدة، كما أن الثوابت الإسلامية هي التي تصون الحياة البشرية، وتضمن مزية تناسقها مع النظام الكوني العام، وتحكم قوانين التطور فلا تتركها على إطلاقها.

ونعني بالثوابث مجموعة المسلمات والقضايا الأساسية التي يتعين على الباحث أن يسلم

---

(١) سورة المائدة: ٤٨ .

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٣٦١/٥)، مفردات الراغب الأصفهاني (ص: ٨٢٥)، لسان العرب (٣٨٣/٢).

(٣) مناهج البحث العلمي وضوابطه، حلمي صابر (ص: ١٢).

(٤) مناهج البحث العلمي، د. عبدالرحمن بدوي (ص: ٣٠) .

بصحتها منذ البداية، وأن ينطلق منها في كل عمليات التفكير العلمي قبل شروعه في ممارسة البحث والتنقيب، ومثل هذه المسلمات ميزة مهمة تتميز بها مناهج البحث العلمي الإسلامي، وذلك لفائدتها العظمى في تهيئة الباحث الجيد، وتزويده بمبادئ بسيطة أو مركبة، تساعده على تكوين النظرة الكلية الشاملة، ولا تؤدي أبداً إلى تناقض مهما بلغت مسيرة العلم، وإنجازات التقنية.

ومن أهم تلك الثوابت: التوحيد، وهو أول الثوابت الإسلامية، ومصدر باقي المسلمات الفكرية والإيمانية، طالبنا الحق ﷻ به في أول ما نزل من آيات القرآن الكريم، ليكون بمثابة نقطة الانطلاق، وحجر الزاوية في بناء أي نسق علمي سليم، يوجه رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الحياة، والفكر والوجود، ويساعده على فهم وقراءة كلمات الله القرآنية في كتابه المسطور، وكلماته الكونية في كتابه المنظور، ومن تلك الثوابت الإيمان بالغيب، وبالعالم الآخر، وبالرسل والكتب، وتلك الثوابت الإسلامية هي التي تميز الباحث المسلم عن غيره، ولا يمكن البحث في العلوم الشرعية ممن فقد الإيمان بتلك الثوابت كلها، أو بعضها[1].

٣- التسليم بأن للعقل حدوداً وطاقات، فأمور الغيب لا يمكن تفسيرها بنظريات علمية تجريبية؛ إذ إنها فوق إدراك العقل وتصوره، وما وقع الانحراف إلا بمحاولة قياس أمور الغيب بمقاييس الشهادة، ثم رفضها، أو ردها، أو تأويلها، وفقاً لذلك.

٤- رفض الظن في موضع اليقين: كما في مقام تأسيس العقائد التي تقوم عليها نظرة الإنسان إلى الوجود، ومن هنا أنكر القرآن على المشركين اتباعهم الظن في هذه القضايا، فقال ﷻ: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[2]، ويتبع ذاك رفض النظرة الظنية لمصدر القرآن، أو الظن بتحريفه، وبعدم شمول الشريعة، وغير ذلك من الأمور اليقينية التي لا تكون موضع ظن من مسلم أبداً، ولعل هذه السمة مرتبطة بالتسليم بالثوابت التي تكلمنا عنها آنفاً[3].

---

(١) ينظر: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، (ص: ١٨٢ وما بعدها)، وينظر أيضاً: الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي (ص: ٧ وما بعدها) .

(٢) سورة يونس: ٣٦.

(٣) ينظر في هذا: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (ص: ١٨٢)، المنهج العلمي المعاصر في ضوء القرآن والسنة، أحمد فؤاد باشا (ص: ٨٣).

و للمنهج المتبع في تفسير القرآن شروط وضوابط يجب توافرها، ولا يجوز إهدارها بحال من الأحوال، وأخطر أشكال التزييف أو الارتباك في الوعي هو ما يتعلق بالمنهج، فإن افتقاد المنهج يسبب انحرافاً في البحث؛ لأن المنهج إنما كان لابتغاء الرشد وتحقيق الوعي، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق، ويوصل للنتائج الصحيحة، وتبرز أهمية الضوابط في المنهج بما يلي:

١- تقليل الوقوع في الخطأ: فالباحث إذا التزم بمنهج محدد الضوابط، واضح السمات، كان ذلك أدعى لعدم الوقوع في الخطأ، وكذلك المفسر الذي يتعامل مع مصادر متعددة، وأقوال كثيرة، كلما كان لديه ضوابط واضحة في كيفية التعامل معها، والترجيح بينها، كان خطؤه أقل وصوابه أكثر.

٢- عدم الوقوع في التناقض: إن من أهم أسباب تناقض من يتصدى للتفسير هو عدم التزامهم بضوابط منهجية، فقد يعمل قاعدة في وقت ما ثم يأخذ بضدها في وقت آخر، اتباعاً لهواه ورأيه.

٣- بيان ما يمكن فيه الاختلاف من عدمه: إن وضوح المنهج لدى المفسر ودارس التفسير يجعله مدركاً لمواطن الخلاف، وأن هناك ما لا يمكن الخلاف فيه، ومن خالف فيه كان تفسيره خارجاً عن الصحة، مضيعاً للحق، مدبراً عن الحقيقة.

٤- إيجاد أسس ثابتة وسمات تساعد في الحكم على المناهج المختلفة في التفسير، فمن كان ملتزماً بتلك الضوابط نُظر في منهجه وتفسيره، ومن كان مهدراً لها كان الخطأ في تفسيره بقدر ما أهدره، وقد يكون المنهج غير ملتزم بأغلب تلك الضوابط، فيكون تفسيره مردوداً، وكلامه هباء منثوراً، وهذا يغني عن تتبع أفراد الكلام، فنقد المناهج يغني عن تتبع ذلك.

المبحث الأول: اعتماد قدسية القرآن فهو كلام الله للهداية والإعجاز، صالح ومصلح لكل زمان ومكان.

إن من البديهيات فيمن يتصدى لتفسير كتاب الله ﷻ أن يكون مؤمناً بأنه منزل من الله تعالى لفظاً ومعنى، وأنه محفوظ من التغيير والتبديل بحفظ الله تعالى له، فلا يتصور في مفسر مهما كانت صناعته التفسيرية أن يشكك في كون القرآن الكريم من الله تعالى، وسبق أن بينا أن التسليم بالثوابت من مميزات البحث العلمي الإسلامي التي لا يستقيم بحث علمي إلا بها، فكيف إن كان موضوع هذا البحث علماً إسلامياً خالصاً.

وكلام الله ﷻ أنزله الله هداية ورحمة للعالمين، معجزاً بنظمه وبيانه وأخباره، فالمقصود من إنزال القرآن هداية البشر وإصلاح أحوالهم، في كل زمان ومكان.

واستلهام هداية كتاب الله تعالى والعمل بما فيه من أحكام وشرائع، والاتعاظ بما فيه من قصص وأخبار، يستلزم إيمان المتلقي والمفسر بأن القرآن الكريم كلام الله المنزل على نبيه محمد، ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾[(١)]، فكيف إن كان من ينظر في تفسير آياته، أو يزعم أنه يؤسس منهجاً للنظر فيه، يشك في أن القرآن كلام الله تعالى، ولا يرى صلاحيته لكل زمان ومكان؛ إن هو ﴿ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ﴾[(٢)].

واعتماد قدسية القرآن ضابط في منهج التفسير يُخرِج كل من لا يؤمن بتلك القدسية وما يتبعها.

معنى قدسية القرآن:

والقدسية من "قدس"، والقاف والدال والسين أصلٌ صحيح، من الكلام الشرعيِّ الإسلاميّ، وهو يدلُّ على الطهْر، والقدس: بالضم، والتقديس: التبريك، وأرض مقدسة، أي: مباركة، ومن أسماء مكة: قادس ومقدسة؛ لأنها مباركة، ويتطهر بها من الذنوب، والتقديس تنزيه

---

(١) سورة النساء: ١٢٢.

(٢) سورة الرعد: ١٤.

الله تعالى، ومن أسمائه: القدوس[1].

فالقرآن مقدس؛ لأنه كلام الله، ومقدس؛ لأنه مبارك، وتحتل نصوص القرآن قدسية عظيمة في نفس كل مسلم، وهذه القدسية منطلقة من وجوب الإيمان بالله ورسوله وكتابه، وإنما اخترنا هذه العبارة لجعلها ضابطاً في المنهج؛ لورود ضدها في مناهج بعض المعاصرين ممن يزعمون الإتيان بمناهج جديدة في التفسير، فنجدهم ينادون بنزع القداسة عن النص، أو أن النص مقدس، والفهم حر للوصول إلى نفس نتيجة القول الأول.

إن المناداة بنزع القداسة عن النص القرآني فتنة حديثة، جاءت لتقليد المنادين بها مناهج البحث الغربية، وتفسيراتها لما يسمونه ظاهرة الوحي والنبوة، وإخضاعها للعلم التجريبي في مواجهة بين العلم والدين، حسمت لصالح العلم التجريبي بطريقة غاية في الغلو[2].

ولذلك تنوعت الأساليب لمحاولة نزع القداسة عن النص القرآني؛ أملاً في الوصول إلى نفس النتيجة الغربية بإبعاد الدين عن الحياة، وهذا ما يحلم به أعداء الإسلام قديماً وحديثاً، وهو إحداث هزة في نفس الفرد المسلم تنال من قدسية نصوص الوحيين، فإن تلك القداسة التي لا تتزعزع في المسلمين تغيظ أعداءه، حتى ظهر من المبتدعة من يتعامل مع نصوص الوحي كأي نص آخر قابل للنقد والطعن والتشكيك والصدق والكذب، وسمى بعضهم الملتزمين بالنص القرآني عبدة النصوص[3].

ولقد بدأت محاولات نزع القداسة بنزعها عن مفهوم الوحي أولا؛ ومن ثم الطعن في نبوة النبي محمد ﷺ، وأنها لا تتعدى كونها أقوال رجل عظيم، وفي هذا يقول أركون: «جاءت العلمنة والعقل الحديث لكي يشكلا في كل مكان وعلى كافة المستويات الثقافية والمفهومية صدعاً حقيقياً، أو حداً فاصلاً بين الذين يقبلون بالمحتوى والوظيفة الروحية للوحي، وأولئك الذين يرفضونه؛ باعتباره باطلاً علمياً أو تجريبياً»[4].

ويقول علي حرب محاولاً توسيع مدلول النبوءة لتكون ذات طابع بشري: «النبوة ليست

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٦٣)، لسان العرب (٦/١٦٨)، تاج العروس (١٦/٣٥٤).

(٢) ينظر: موقف الليبرالية العربية من محكمات الدين (ص: ٢٣١).

(٣) ينظر: تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي (ص: ٨٧-٨٨).

(٤) القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ١٨).

بالضرورة ذات طابع ديني، فمن الشعر نبوءة، والقرآن شكل من أشكال النبوءة، أياً كان مصدر المعرفة»[1].

ويقول حسن حنفي: «لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء للخيال، ويتيح ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً تاماً، بل خيالاً جامحاً»[2].

إن الطعن في كون القرآن وحياً من الله تعالى يستلزم القول ببشرية القرآن، وأن مصدره الرسول ﷺ، وفي هذا يقول هشام جعيط[3] متعجباً من عدم إدراك بعض المستشرقين لذلك: «أعجب لكونهم من خلال هذه النظرة لم يشعروا بسعة علم النبي، ومقدرته الفذة في معرفة التراث الديني، واللغات العبرية والسريانية واليونانية، التي نجد أثرها بالغاً في القرآن، ومعرباً في الشكل، وأن يعترفوا بقدرته الفائقة في الإبداع الديني، والخلق التشريعي، كل هذا طبعاً في إطار نظرة موضوعية غير إيمانية لنبوة النبي وإلهية القرآن»[4].

ولهذا لا يعتد أصحاب هذا الاتجاه بأي تفسير يرى أن القرآن وحي من الله، والسبب في ذلك «أن كل تعامل يرسخ القران الكريم ويثبته في نفوس المؤمنين (التفسير الإيماني) منغلق داخل سياج دوغمائي مطلق»[5].

ونتج عن هذا الخلل المنهجي التشكيك في حفظ القرآن والقول بأنه قد تعرض للتحريف والتبديل أكثر من مرة، ولهذا نجد عبارات مثل: "المدونة الرسمية المغلقة" التي تشير إلى تصرف من قبل المسلمين في القرآن.

ومن هذا الخلل المنهجي التشكيك في صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وأن عباراته وتفسيراته وأحكامه خاصة لا تتعدى عصره.

ومن لوازم المنهج السليم في اعتبار قداسة القرآن: الإيمان بأن القرآن الكريم كتاب هداية

(١) نقد النص (ص: ٢٠٨).

(٢) مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة (ص: ١٣٤).

(٣) هشام جعيط، كاتب ومفكر تونسي، ولد (١٩٣٥م)، تخصص في التاريخ الإسلامي، وحصل على الدكتوراه فيه من جامعة باريس عام١٩٨١م، عمل أستاذاً في عدة جامعات عربية وغربية.

(٤) الوحي والقرآن والنبوة (ص: ٤٦).

(٥) الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل (ص: ٦٦).

وتشريع في المقام الأول، فينبغي للمفسر اعتبار ذلك في منهجه عند تفسيره، فلا يدرس كنص أدبي بمعزل عن كونه للهداية والإعجاز، كما لا تلوى أعناق النصوص لتوافق معطيات العلم الحديث، ويجعل القرآن مسرحاً لتطبيق نظريات تجريبية بعضها لم يتحقق من قطعيته، فليس هذا من تقديس القرآن، ولا من أغراضه ومقاصده التي نزل لأجلها.

إن من احترام قداسة القرآن ألا تحمَّل آياته ونصوصه مالا يحتمل من محاولات البحث العلمي التي تجزِّئ نصوصه وتقتطعها من سياقها، ومن محاولات تنزيله على كل نائبة بتكلف شديد لا يحتمله اللفظ والمعنى.

إن اعتماد قدسية القرآن كضابط في المنهج يغنينا عن تتبع كثير من الآراء لردها وبيان بطلانها، ذلك أن من لم يعتمد قدسية القرآن، ولم يؤمن بأنه صالح لكل زمان ومكان، فمنهجه باطل من أساسه، وإذا بطل الأساس فلا بنيان ثَمّ.

المبحث الثاني: الاعتماد على مصادر التفسير.

إن من أهم ركائز أي منهج علمي الرجوع للمصادر الألية والثانوية للعلم المراد بحثه، والاستفادة من بحوث المتقدمين، فإن أخل الباحث بأحد هذين الأمرين فقد بحثه القيمة العلمية، ولم يجد من يعترف بقيمته وأصالته، ولنا أن تخيل بحثاً في الطب يعتمد مناهج ومصادر الأدب، أو بحثاً في الفيزياء يعتمد مصادر اللغة، وهكذا الأمر في سائر العلوم، وعلى هذا درجت مناهج البحث، فلكل موضوع مصادره التي يستقي منها والتي تكسب البحث القيمة العلمية، وكذا الأمر في التفسير لابد فيه من الالتزام بمصادر التفسير التي نص عليها العلماء قديماً وحديثاً، وسار عليها المفسرون، ولذلك كانت معرفة تلك المصادر والإلمام بها من الضوابط التي أسلفنا الحديث فيها.

والعدول عن تلكم المصادر خطأ منهجي، وانحراف فكري، يتولد عنه آراء شاذة ونتائج فاسدة في التفسير.

فمصادر التفسير بترتيبها ركيزة مهمة لكل من تصدى لتفسير كتاب الله، وضابط منهجي يحدد للمفسر كيفية الأخذ منها، والترجيح والاحتجاج بها، وأنه لا يجوز له مخالفتها مخالفة تضاد، فلا بد للمفسر أن يعتني بمصادر التفسير، وأن يرتبها حسب الأهمية والدور التشريعي، والانحراف عن هذه المصادر أو الإخلال بترتيبها شذوذ عن المهيع الأصيل في التفسير، وانحياش إلى الرأي المذموم[١].

ويراد **بمصادر التفسير**: المراجع التي يرجع إليها المفسر عند تفسيره لكتاب الله تعالى، وهذه المصادر هي: القرآن، والسنة، وأقوال الصحابة، وأقوال التابعين وتابعيهم، واللغة، والرأي والاجتهاد[٢]، ومنهم من أضاف إلى تلك المصادر أقوال المفسرين، ولعل هذه الإضافة لها وجهتها، خصوصا أنني أتكلم عن ضوابط للتجديد، فلابد للمفسر أن يطلع على أقوال من قبله من المفسرين على اختلاف عصورهم، حتى يستطيع تبين المراد، وإزالة الإشكال، والربط بالواقع، وإن كان لا يلزمه استيفاءها، بل الأخذ بأمهات كتب التفسير؛ كتفسير ابن جرير،

---

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ٤٠).

(٢) ينظر: فصول في أصول التفسير (ص: ٢٢).

وابن عطية، وابن كثير.

وقد سمى شيخ الإسلام مصادر التفسير بطرق التفسير وذكر منها أربعة وهي: «القرآن والسنة وأقوال الصحابة وأقوال التابعين في التفسير»[1].

لذا كان لزاماً على المفسر أن يعتمد البحث عن التفسير في مصادره كما يأتي:

المصدر الأول: تفسير القرآن بالقرآن، فيبدأ ويطلب التفسير من كتاب الله تعالى بقراءاته المتواترة، فما أُجمل في مكان فقد فسر في غيره، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، فأول مصدر لتفسير القرآن هو القرآن نفسه؛ لأن المتكلم به هو أولى من يوضح مراده بكلامه[2]، قال ﷻ: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[3]، وقد أجمع العلماء على اعتبار تفسير القرآن بالقرآن المصدر الأول للتفسير عند جميع المفسرين، يقول ابن تيميه: «فإن قال قائل: فما أحسنُ طرق التفسير؟ فالجواب: أن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر»[4].

وعده ابن جزي من أوجه الترجيح، يقول في مقدمة تفسيره: «الأول: تفسير بعض القرآن ببعض، فإذا دل موضع من القرآن على المراد بموضع آخر حملناه عليه ورجحنا القول بذلك على غيره من الأقوال»[5].

و قال ابن الوزير: «تفسير القرآن بالقرآن: وذلك حيث يتكرر ذلك الشيء، ويكون بعض الآيات أكثر بياناً وتفصيلاً»[6].

وقد فسر رسول الله ﷺ القرآن بالقرآن لصحابته، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[7]، شق ذلك على المسلمين، فقالوا: يا

---

(١) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية (ص: ٩٣).

(٢) ينظر: أصول التفسير وقواعده، العك (ص: ١١٥).

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(٤) مقدمة في أصول التفسير (ص: ٩٣).

(٥) التسهيل في علوم التنزيل (٩/١).

(٦) إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير (ص: ١٢١).

(٧) سورة الأنعام: ٨٢ .

رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿ يَـٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[1]»[2].

وأقوال الصحابة والتابعين والسلف تشهد باعتنائهم بتفسير القرآن بالقرآن[3]، كما اعتنى المفسرون بهذا النوع منهم: ابن جرير، وابن كثير، والشيخ محمد الأمين.

ولهذا كان على المفسر أن يكون عالماً بالقرآن كله، حتى تتكون لديه نظرة شاملة لما يفسره من آيات، ويتسنى له جمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ومقابلة الآيات، ومعرفة أساليب القرآن وكلياته، وهذه وإن كانت من ضوابط التأهيل الآنفة إلا أنه من قصر في ترتيبها والرجوع إليها والاحتجاج بها لن يستقيم له منهج ولا رأي، فكيف بمن قصر في تحصيلها.

وتفسير القرآن بالقرآن يكون بالنظر والاستدلال، وتكون جودة هذا النظر وقبوله حسب القائل بها، أما طريقة الوصول إلى تفسير القرآن بالقرآن فقد تكون بالأثر؛ ولهذا يطلق عليه التفسير بالمأثور، وقد تكون اجتهاداً من المفسر، فليس كل تفسير قرآن بالقرآن يطلق عليه تفسيراً بالمأثور.

و كلما كان تفسير القرآن بالقرآن صحيحاً، فإنه يكون أبلغ التفاسير، ولذا: فإن وُرُود تفسير القرآن بالقرآن عن النبي ﷺ أبلغ من وروده عن غيره؛ لأن ما صح مما ورد عن النبي ﷺ مَحَلّهُ القبول، بيد أن قبوله لم يكن لأنه تفسير قرآن بقرآن، بل لأن المفسّر به هو النبي ﷺ[4].

أما **المصدر الثاني** الذي يلجأ إليه المفسر: فهو السنة قولاً وفعلاً وتقريراً، وقد ذكرنا آنفاً أنه من لوازم تأهيل المفسر أن يكون عالماً بالسنة مميزاً سقيمها عن ضعيفها.

إن من أهم أسس المنهج المتبع في التفسير هو الالتزام بما ورد في سنة رسول الله ﷺ، واعتبارها مصدراً مهماً لتفسير كتاب الله تعالى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ

---

(١) سورة لقمان: ١٣.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، حديث (١٢٤)، (١/١١٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (١/٧٦)، (٦/٥١)، (٢٤/٧٤).

(٤) ينظر: فصول في أصول التفسير (ص: ٢٢).

لم يحتج في ذلك الاستدلال بأقوال أهل اللغة أو غيرهم»[1].

وقال الإمام ابن الوزير: «..التفسير النبوي: وهو مقبول بالنص والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2]»[3].

ولكون السنة مصدراً مهماً ليس في تفسير القرآن فحسب، بل للتشريع عموماً، تلقت هجمات كثيرة ممن يدعي التجديد؛ حتى يفسروا كتاب الله بمطلق أهوائهم، خصوصاً ما كان يتعلق به من الأحكام، وقد حذرنا رسول الله ﷺ من أولئك فقال: «لا يأتي رجل مترف متكئ على أريكته يقول: لا أعرف إلا هذا القرآن، وما أحله أحللته، وما حرمه حرمته، ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا وإن الله قد حرم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير»[4].

ولذلك كان كثير ممن ينادي بمنهجية جديدة في التفسير يسعى جاهداً للتخلص من مرجعية السنة النبوية الشريفة في التفسير؛ حتى يكون لهم ابتداع ما يشاؤون من أحكام وترك ما يرونه منافياً للعصر، يقول أحدهم عن السنة: «إنها تسهم في الحد من حرية المؤمن الذي يتعامل مع النص القرآني، وتوجيه تعامله توجيهاً مخصوصاً»[5].

ويدخل تحت ذلك إنكار أحاديث الآحاد، وعدم اعتمادها في تفسير القرآن، كما فعل بعض أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، مما أدى لخلل منهجي في تفاسيرهم.

المصدر الثالث من مصادر التفسير أقوال الصحابة: ولأقوال الصحابة أهمية في التفسير، والوجه في ذلك «أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل، فعرفوا ذلك، ولهذا جعلنا قولهم حجة»[6]، يقول ابن تيمية: «إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعت في ذلك إلى أقوال الصحابة»[7].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/٢٨٦).

(٢) سورة الحشر: ٧ .

(٣) إيثار الحق على الخلق (ص: ١٥٢).

(٤) رواه أحمد وأبو داود من حديث المقداد بن معد يكرب، وصححه الألباني، صحيح الجامع (٢٦٤٣).

(٥) تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي (ص: ١٣).

(٦) العدة في أصول الفقه، أبو يعلى (٣/٧٢١).

(٧) مقدمة في أصول التفسير (ص: ٩٥).

وتفسير الصحابة نوعان، الأول: ما يَرْجِعُ إلى النقل: ويندرج تحته:

١- أسباب النزول، وأحوال من نزل فيهم القرآن.

٢- ما يروونه عن النبي ﷺ من التفسير النبوي الصريح، ولها حكم الرفع؛ لأن الصحابي ليس له في هذه الأمور إلا النقل، قال ابن القيم مبيناً قول الحاكم: «أن قول الصحابي حديث مسند»[1] قال: «ومراده أنه في حكمه والاستدلال به، والاحتجاج، لا أنه إذا قال الصحابي في الآية قولاً فلنا أن نقول هذا القول قول رسول الله»[2].

الثاني: ما يتعلق بالفهم والاجتهاد، ويندرج تحته ما يلي:

١- تفسير القرآن بالقرآن.

٢- تفسير القرآن بأقوال الرسول ﷺ مما ليس نصّاً في التفسير.

٣- التفسير اللغوي.

والاحتجاج بهذا النوع له حالتان:

الأولى: أن يكون مما توافق عليه اجتهاد الصحابة، فإن هذا حجة يجب قبوله عنهم.

الثانية: أن يقع بينهم خلاف مُحقّق، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بحجيّة هذه الأقوال، ولا بأحدها على الآخر؛ لأن قول أحدهم لا يكون حجة على الآخر، فلا يقال: معنى الآية كذا لأنه قول ابن عباس، مع وجود مخالفٍ له من الصحابة، ولكنها مقدمة على غيرها ولا يصح قول يضادها[3].

المصدر الرابع: تفاسير التابعين: تعد أقوال التابعين مصدراً مهما للتفسير، يقول ابن تيمية: «وإذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين»[4].

وعلة كونها مصدراً: أنهم تلقوا التفسير عن الصحابة واشتهر جماعة منهم بذلك، «ومن

---

(١) المستدرك (١/١٣).

(٢) إعلام الموقعين (٤/١٣٥) .

(٣) ينظر: فصول في أصول التفسير (ص: ٣٣)، المفسر: شروطه ، آدابه، مصادره (ص: ٤٨٧).

(٤) مقدمة في أصول التفسير (ص: ١٠٢).

التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها، ولهذا قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به، ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعي والبخاري وغيرهما من أهل العلم، وكذلك الإمام أحمد، وغيرهم ممن صنف في التفسير»[1].

كما أن فضلهم منصوص عليه، حيث كانوا خير القرون بعد قرن النبي ﷺ وصحابته ﭫ، قال ﷻ: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ ﴾[2].

وقال رسول الله ﷺ: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[3]، ولأقوالهم حجة إن اتفقوا، أما إن اختلفوا فلا يقدم رأي أحد منهم على آخر ولا يكون حجة على من بعدهم[4].

المصدر الخامس: أقوال المفسرين: ظل تفسير القرآن يتداول طبقة بعد طبقة حتى ابتدأ التدوين في أواخر القرن الأول، وكان التفسير باباً من أبواب الحديث، وحفظ ذلك كثيراً من أقوال المفسرين.

ونقصد بأقوال المفسرين هنا: من كان من أتباع التابعين ومن بعدهم ممن تصدى للتفسير وكان أهلا لذاك، وعليه عمل الأئمة المفسرين؛ حيث لم يقتصروا في النقل على السنة وأقوال الصحابة والتابعين، وإنما كانت لهم مصادر أخرى في التفسير، منها: أقوال المفسرين من بعدهم، فهذا إمام المفسرين الطبري الذي جمع في تفسيره بالإضافة إلى تفسير القرآن بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، جمع معها أقوال من تقدمه كعبدالرحمن بن زيد بن أسلم، وابن جريج، وغيرهم كثير.

ولهذا كان كتابه مصدراً لمن بعده ولايزال، ليس لجمعه لأقوال من تقدمه فحسب، بل

---

(١) مقدمة في أصول التفسير (ص: ٣٧).

(٢) سورة التوبة: ١٠٠.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور، الحديث (٢٦٥٢)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة، الحديث (٢٥٣٣).

(٤) ينظر: فصول في أصول التفسير (ص: ٣٩).

لآرائه وقيمتها العلمية التي اعتمدت ما سبق مصدراً لها.

وكذلك ابن كثير حيث كان ينقل ما تقدمه من أقوال المفسرين كابن جرير، وابن عطية، كما ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية.

ومما ينبغي التنبيه له في التعامل مع أقوال المفسرين أن تمحص الأقوال، وترد لأصولها، ويعرف سقيمها من صحيحها حتى يعرف ما يؤخذ منها وما يرد.

المصدر السادس: اللغة، تكلمنا في ضوابط التأهيل عن أهمية المعرفة باللغة العربية وأساليبها، ولأهمية هذا المصدر فقد جعل الزركشي الأخذ بمطلق اللغة المرتبة الثالثة للمفسر، وقدمها على غيرها من المصادر بعد مصدري القرآن والسنة[1]. وهو قول له وجهة عظيمة، سيما أن كثيراً من أقوال الصحابة إنما مردها للغة، وقد عد الزركشي والسيوطي في شروط المفسر علوماً كان جلها أن يكون عالماً باللغة.

إذا علمنا ذلك في مكانتها لتأهيل المفسر، فلابد من اعتبارها مصدراً مهما من مصادر التفسير التي لابد للباحث من الرجوع إليها، وتلمس مظانها.

إلا أنه وجب التنبيه على قواعد مهمة في اعتبار اللغة مصدراً من مصادر التفسير:

- أن اللغة التي يرجع إليها ويؤخذ بها هي: اللغة المعروفة في عصر نزول القرآن، والعبرة بما تدل عليه الألفاظ في ذلك العصر، لا بالدلالات الحادثة بعد ذلك، فكثيراً ما تتطور دلالات الألفاظ والجمل والتراكيب بتطور العصور، وقد يغلب عليها المعنى العرفي أو الاصطلاحي؛ فلا يجوز أن نُحكِّم هذه الدلالات الجديدة في فهم القرآن[2].

- أن يراعى في تفسير القرآن، تفسيره على الأغلب والأشهر من لغة العرب؛ لأن القرآن الكريم نازل بأفصح اللغات وأشهرها، «وتوجيه معاني كتاب الله ﷻ إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي قليل الاستعمال»[3]، وكثيراً ما يلجأ أصحاب الآراء المنحرفة والأهواء الضالة إلى تلكم المعاني الشاذة والبعيدة بحثاً عماً يوافق أهواءهم.

---

(١) ينظر البرهان في علوم القرآن (٢/١٦٠) .

(٢) ينظر: كيف نتعامل مع القرآن، القرضاوي (ص: ٢٣٢).

(٣) تفسير الطبري (٦/٣٠٩).

• ألا يفسر القرآن بمجرد العربية: إن الكلمة العربية يحكمها سياقها، وغرض المتكلم بها، وقرائن تحف بنزولها، وإن كانت الكلمة مجردة قد تحتمل المعنى الموجود فيها، وقد أسلفنا أن تفسيرات الصحابة والتابعين تعدُّ مصدراً للغة، فإن خالفتها قدمت أقوال الصحابة على مجرد اللغة، ولهذا عاب بعض العلماء كابن جرير وابن تيمية على أبي عبيدة صاحب "مجاز القرآن" اعتماده على مجرد اللغة، وهو منهج سار عليه في كتابه معتمداً على سعة علمه باللغة، ومشافهته للأعراب من أهلها، مغفلاً ما ورد عن الصحابة والتابعين في ذلك، قال ابن تيمية: «بل فسر قوم القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب بكلامه، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به»[1].

وكان من محاسن كتاب الراغب الأصفهاني في كتابه "المفردات في غريب القرآن" أنه مع عنايته بالمعنى اللغوي، إلا أنه يذكر قيداً زائداً على أهل اللغة قد اقتنصه من السياق[2]. واعتماد اللغة مجردة عن غيرها من المصادر أحد أهم أسباب الانحراف في التفسير[3]، وقد كان أهل البدع قديماً وحديثاً يتجهون لإثبات بدعهم وأقوالهم باعتمادهم على مجاز اللغة، وسعتها، وكان محل الخلل أنهم يعتقدون ثم يبحثون في اللغة عن مجوز لاعتقاداتهم وتفسيراتهم، وكان للمعتزلة قصب السبق في ذلك، ولعلي أوضح هنا أن الهوى والتعصب للاعتقاد هو السبب الحقيقي الذي حملهم على التفسير بمحرد اللغة، خلافا للغويين الذين كان اعتمادهم على اللغة تعظيماً لها، وجهلاً بما يجب في التفسير. «والمقصود أن الأصل بدعتهم، فإن وجدوا ما يدعمهم من لغة العرب قالوا به وإلا استنكروه»[4].

وأكثر ما كان من ذلك الانحراف في اعتمادهم على اللغة في تأويل أسماء الله وصفاته، كتأويل اليمين بالقوة أو القدرة، وصرفها عن الجارحة منعاً من التشبيه[5].

ويدخل في هذا توسعهم في استعمال المجاز لكثير من أسماء الله تعالى وصفاته، منها على

---

(١) مقدمة في أصول التفسير (ص: ٨٨).

(٢) ينظر: البرهان (١٧٢/٢).

(٣) ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٥١٢).

(٤) التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٥١٩).

(٥) ينظر على سبيل المثال: الخصائص (٤٤٥/٢).

سبيل المثال: تأويل صفة الرحمة، بأنها مجاز عن إنعامه على عباده[1].

ولهذا قال ابن تيمية عنهم: «ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم، بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات»[2].

وكذلك في العصر الحديث نجد التأويلات المختلفة، وإن قلت كما سبق إن محل الخلل ليس مجرد الاعتماد على اللغة وإنما تقديم العقل أو الاعتقاد المذهبي ثم البحث عما يوافقه لغة.

ولئن رأينا أن اللغة من أهم المصادر وأهم ضوابط التأهيل، إلا أنه لابد معها من الاحتكام للتفسير المنقول عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين والسلف؛ ولهذا وقع الخطأ من كبار اللغويين في التفسير حينما اعتمدوا على اللغة؛ لأن من أعظم خصائص القرآن الكريم أنه يعتمد وجوهاً عديدة من المعاني قد يصح حمل الآية عليها جميعاً أو على بعضها دون الآخر، وكثيراً ما يحدد التفسير المنقول تلك المعاني، ويبعد غير المراد[3]، ولهذا كان ضابط ابن جرير لقبول التفسير باللغة عدم مخالفته لأقوال الصحابة والتابعين، بل إننا نجد إماماً في اللغة كالنحاس كان غالب تفسيره اللغوي نقولات عن الصحابة والتابعين.

- تقديم الحقائق الشرعية على الحقائق اللغوية؛ لأن الشرع جاء بمصطلحات جديدة على العرب، وإن كان أصل اللفظ لايزال باقياً في المصطلح، وإنما زاد الشرع عليه بعض الضوابط فخرج بذلك عن كونه حقيقة لغوية إلى كونه مصطلحاً شرعياً[4].

قال ابن الوزير: «وينبغي التنبيه في هذ النوع لتقديم المعروف المشهور على الشاذ، وتقديم الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية»[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: «الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة، منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله؛ كاسم الصلاة والزكاة

---

(١) ينظر: الكشاف (٤٥/١).

(٢) درء تناقض العقل والنقل (١٢/١) .

(٣) ينظر: تكوين ملكة التفسير (ص: ٢٩).

(٤) ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٦٣٤).

(٥) إيثار الحق على الخلق (ص: ١٥٤).

والصيام والحج، والإيمان والإسلام، والكفر والنفاق، ومنها ما يعرف حده باللغة؛ كالشمس والقمر، والسماء والأرض، والبر والبحر، ومنها ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم، كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يَحُدّها الشارع بحد، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس، فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله، وما كان من النوع الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة، أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة.

والاسم إذا بين النبي ﷺ حَدَّ مسماه، لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عُرِف مراده بتعريفه ﷺ،كيف ما كان الأمر، فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر، فإنه قد بين أن كل مُسْكر خمر، فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ، وبأن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نَبِيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك، فما أطلقه الله من الأسماء وعَلَّق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله»[1].

وتركيزنا على هذا هو لمحاولة بعض ممن ادعى التجديد فصل كل حكم عن حقيقته الشرعية، وإن رجعوا للغة فمن باب إبطال كل معنى شرعي، وحصر الأحكام الشرعية في زمن النبوة دون غيرها، ثم استنباط أحكام جديدة قد تكون لها صلة ملابسة يسيرة بالمعنى اللغوي فقط. والأحكام تتعلق بالاسم الشرعي دون اللغوي[2] فوجب حملها عليه.

• اعتماد مناهج البحث العربية الإسلامية في اللغة: قد نجد عند بعض أدعياء التجديد اهتماماً بالمباحث اللغوية، لكن ليس على المناهج العربية والإسلامية، التي تهتم بإبراز المعنى واشتقاقاته ودلالاته، بل على مناهج البحث الغربية، فلذلك كان استخدامهم التحليل الألسني،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٥-٢٥٩) باختصار.

(٢) ينظر: التمهيد، ابن عبد البر (٤/١٤١).

والسيميائي، اللذين يحللان الألفاظ إلى رموز، ويبحثان في العلاقات بين الألفاظ بدلاً من معانيها، بل حتى موقفهم من أصل اللغة؛ فيرون أنها تطور اجتماعي خاص بكل أمة، فلذلك لا توجد دلالات دائمة محددة للكلمة، وإنما بحسب الزمن والوضع الاجتماعي، ويرى أصحاب المنهج الأسطوري في اللغة دلالات على الخيال الجماعي لأمة ما؛ لذا هم معنيون بتحليله إلى رموز، ومن هنا كانت طريقة البحث اللغوي والنظر إلى مصدر اللغة شرطاً مهماً في المنهج السليم المتبع في التفسير.

ويمكن تقسيم ما يرجع إليه المفسر في اللغة إلى عدة أنواع:

- معاجم اللغة: كـ "مقاييس اللغة" الذي يرجع بالكلمة إلى معناها الأصلي ويبين أصولها، ومعجم "لسان العرب"، و"تاج العروس"، و"تهذيب اللغة"، وكتب الفروق: كـ "فقه اللغة"، و"الفروق".
- كتب غريب القرآن: ومن أهمها "المفردات" للراغب الأصفهاني الذي عني بتحديد استعمالات الكلمة في القرآن.
- كتب معاني القرآن: التي اهتمت بالبيان اللغوي لألفاظ القرآن؛ كـ "معاني القرآن" للفراء، والزجاج، والأخفش، والنحاس، وهي كتب اهتمت بالبحث اللغوي والنحوي.
- كتب التفسير: خصوصاً التي اعتنت منها بجمع أقوال الصحابة، والاهتمام بالعربية، ومنها: كتاب ابن جرير؛ حيث كان كثيراً بعد استيفائه للأقوال يخرجها، ويرجح بينها من ناحية العربية، وقد أخذ التفسير اللغوي منه مساحة واسعة حتى أنه لا يكاد يمر به لفظ قرآني دون أن يتعرض لبيانه اللغوي[1]، وكتاب ابن عطية الذي يعنى بتحرير معنى اللفظ في اللغة تحريراً دقيقاً.

---

(١) ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ١٨٨).

المبحث الثالث: اعتماد عدم مخالفة نصوص القرآن والسنة أو الإجماع مخالفة تضاد.

تكلمنا في الضابط السابق أنه لابد للمفسر أن يرجع لمصادر التفسير، هذا لا يعني أن ليس له إلا أن يقتصر على ما فيها، وعلى طرق معالجتها، بل يكون له أن يستنبط وفق قواعد الاستنباط، أو أن ينزل الآيات على ما يراها من أحداث ووقائع، أو أن يأتي بمعان صحيحة تحتملها الآية لم يتطرق إليها من قبل، شرط أن لا يخالف نصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة، بمعنى أن لا يأتي بمعنى يكون مخالفاً لنصوص القرآن الكريم وأحكامه، أو لسنة نبيه ﷺ، وهذا يعني أن كل تفسير خالف القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهو رد، قال الإمام الشاطبي: «فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه»[١]، وقال: «فكل معنى يخالف الكتاب والسنة فهو باطل، وحجته داحضة»[٢]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه، ولا وجده ... ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة»[٣].

ولا يخالف أحد نصوص القرآن والسنة وإجماع المسلمين إلا أتى بالطوام، ووقع في المبتدعات، ولا شك أن كل فتنة حصلت في آيات الصفات كان سببها مخالفة نصوص القرآن والسنة والإجماع في تفسير كلام الله، مما أدي لإحداث بدع كانت سبباً في تفريق الأمة.

فالجهمية خالفوا الصحابة في فهم الآيات، ولم يلتفتوا لنصوص القرآن الدالة على خلاف ما يقولون، فابتلوا بإنكار الصفات حتى أصبحوا يصفون الخالق بما لا ينطبق إلا على العدم.

والإجماع إن كان متعلقا بأصل من أصول الدين كان الخروج عنه هدماً لذلك الأصل، فالأحمدية "القاديانية" خالفوا الإجماع المتعلق بختم النبوة والرسالة بتأويلات باطلة للآيات والأحاديث، فأحدثوا في الدين فتنة عظيمة.

---

(١) الموافقات (١٧٢/٤).

(٢) المصدر السابق (١٧٢/٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/١٣-٢٩).

وعمد دعاة العلمانية وغيرها ممن يتبع الأفكار الهدامة إلى مخالفة نصوص القرآن والسنة والإجماع مخالفة جهّلوا بها من سبقهم، وأتوا بالمبتدعات التي يصل بعضها للكفر، تخففاً من الأحكام ومحاولة لهدم الدين من داخله، كإنكار أحكام الصلاة، وإنكار الزكاة، وتحليل الزنى، وإنكار الحجاب.

ويتبع هذا الضابط: ألا يأتي المفسر بقول مخالف لأقوال السلف من الصحابة والتابعين، وأعني هنا بالمخالفة مخالفة تضاد.

«فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في تفسير الآية قول، وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر؛ لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان، صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا»[1].

نفهم من هذا أن أقوال السلف من صحابة وتابعين حجة على من بعدهم في التفسير، لا تجوز مناقضتها، «فإنهم إذا أجمعوا على أن المراد بالآية إما هذا وإما هذا؛ كان القول بأن المراد غير هذين القولين خلافاً لإجماعهم، وهذا طريق من يقصد الدفع[2]، لا يقصد معرفة المراد، وإلا فكيف يجوز أن تضل الأمة عن فهم القرآن ويفهمون منه كلهم غير المراد»[3].

أما إذا كان القول الذي يأتي به المتأخر لا يتعارض مع أقوال السلف، ولا يلزم من تقريره نسبة الخطأ إلى السابقين، فهذا لا مانع منه؛ إذ هو من الفهم الذي يؤتيه الله من يشاء، إن كان القول صحيحاً[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٢٤٣).

(٢) أي دفع حجة من يخالفه، وقد أوضح ﷺ في بداية كلامه أن هذه طريقة أهل البدع باختراع أقوال جديدة لم ترد عن السلف؛ لإبطال حجج خصومهم.

(٣) مجموع الفتاوى (١٥/٩٥).

(٤) ينظر: قواعد التفسير جمعاً ودراسة، خالد السبت (١/٢٠٣).

المبحث الرابع: البعد عن طرق أهل البدع في فهم القرآن فلا باطنية في فهمه ولا استقلال بمجرد العقل أو اللغة أو الإشارة.

إن من ملتزمات المنهج القويم والصراط المستقيم أن يبعد بالتفسير عن مناهج أهل البدع والضلال، وأهل البدع مصطلح يطلق غالباً على كل من خالف السنة والجماعة في أصل أو أكثر من أصول الدين، كالخوارج، والشيعة، والقدرية، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية، وأهل الكلام، والطرق الصوفية، أو الأفراد الذين يخرجون عن السنة والجماعة، فهم أهل الأهواء، وهم أهل الافتراق والبدع.

يقول شيخ الإسلام: «وعامة البدع المتعلقة بالعلوم والعبادات إنما وقعت في الأمة في أواخر الخلفاء الراشدين، وأول بدعة ظهرت بدعة القدر وبدعة الإرجاء، وبدعة التشيع والخوارج.

ولما حدثت الفرقة بعد مقتل عثمان ظهرت بدعة الحرورية، ثم في أواخر عصر الصحابة حدثَت القدرية في آخر عصر ابن عمر وابن عباس وجابر وأمثالهم من الصحابة، وحدثت المرجئة قريباً من ذلك، وأما الجهمية فإنها حدثت في أواخر عصر التابعين بعد موت عمر بن عبد العزيز، وقد روي أنه أنذر بهم، وكان ظهور جهم بخراسان في خلافة هشام بن عبد الملك

وبعض هذه البدع ظهرت والصحابة موجودون، وقد أنكروا على أهلها، ثم ظهرت بدعة الاعتزال، وحدثت الفتن بين المسلمين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وظهرت بدعة التصوف، وبدعة البناء على القبور بعد القرون المفضلة، وهكذا كلما تأخر الوقت زادت البدع وتنوعت»[(١)].

وقد عمد أهل هذه البدع إلى القرآن الكريم بحثاً عما يقوي مذاهبهم، ويشرع آراءهم فكان أن ظهرت لهم مناهج في النظر في القرآن الكريم، منها ماهو بين الخطأ، واضح الزلل، ومنها ماهو دون ذلك.

ومن ذلك:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٠٠- ٣٠٢) باختصار.

أولاً: التفسير الباطني:

شهدت الساحة العربية في القرن الثالث الهجري حادثة فكرية خارجة عن نسق الفكر الإسلامي، وهي ظهور الاتجاه الباطني، الذي تقوم فكرته على أن النصوص الشرعية لها معانٍ باطنية خفية مختلفة عن المعاني المتبادرة من ظاهرها.

وأصل هذه الكلمة من مادة: بَطْن، وهو خلاف الظهر، والباطن: اسم فاعل وهو ضد الظاهر[1]. وقد انطوى تحت هذا الاتجاه طوائف كثيرة، يمكن حصرها في اتجاهين رئيسين:

الطائفة الأولى: طوائف من الشيعة، تزعم أن للنصوص ظاهراً علمه الرسول ﷺ لأمته، وباطناً علمه علياً رضي الله عنه وبلغه علي سراً إلى الأئمة من بعده، ويدخل تحت هذه الطائفة فرق عديدة ومنها: الإسماعيلية[2]، والقرامطة[3]، والنصيرية[4]، والدروز[5].

الطائفة الثانية: وهم غلاة الصوفية القائلون بتقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، فالشريعة عندهم: أحكام الدين الظاهرة، أو الأحكام التكليفية، والحقيقة هي المعنية بالنص، ويسمون

---

(١) ينظر: لسان العرب (١٣/٥٣-٥٤).

(٢) الإسماعيلية: فرقة باطنية، انتسبت إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق، ظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، تشعبت فرقها وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر، وحقيقتها تخالف العقائد الإسلامية الصحيحة، وقد مالت إلى الغلوِّ الشديد لدرجة أن الشيعة الاثني عشرية يكفِّرون أعضاءَها. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٣٨٣).

(٣) القرامطة: حركة باطنية، هدامة تنتسب إلى شخص اسمه حمدان بن الأشعث ويلقب بقرمط؛ لقصر قامته وساقيه، وهو من خوزستان في الأهواز، ثم رحل إلى الكوفة. وقد اعتمدت هذه الحركة التنظيم السري العسكري، وكان ظاهرها التشيع لآل البيت والانتساب إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وحقيقتها الإلحاد، والإباحية، وهدم الأخلاق، والقضاء على الدولة الإسلامية. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٣٧٨).

(٤) النصيرية: حركة باطنية ظهرت في القرن الثالث للهجرة، أصحابها يعدُّون من غلاة الشيعة الذين زعموا وجوداً إلهيًّا في علي وألهوه به، مقصدهم هدم الإسلام ونقض عراه، وهم مع كل غاز لأرض المسلمين، ولقد أطلق عليهم الاستعمار الفرنسي لسوريا اسم العلويين تمويهاً وتغطية لحقيقتهم الرافضية والباطنية. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٣٩٠).

(٥) الدروز: فرقة باطنية تؤلِّه الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، أخذت جل عقائدها عن الإسماعيلية، وهي تنتسب إلى نشتكين الدرزي، نشأت في مصر لكنها لم تلبث أن هاجرت إلى الشام، عقائدها خليط من عدة أديان وأفكار، كما أنها تؤمن بسرية أفكارها، فلا تنشرها على الناس، ولا تعلمها لأبنائها إلا إذا بلغوا سن الأربعين. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٣٩٧).

أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسموا غيرهم من الفقهاء أهل الظاهر والرسوم.

وهذا النوع من التصوف يسمى التصوف الفلسفي، الذي يقوم على اعتبار أن المنطق العقلي وحده لا يكفي في تحصيل المعرفة وإدراك حقائق الموجودات؛ إذ يتطور المرء بالرياضة النفسية حتى تنكشف عن بصيرته غشاوة الجهل وتبدو له الحقائق منطبقة في نفسه تتراءى فوق مرآة القلب(١).

ومع اختلاف تلك الطوائف في ألقابها ومسمياتها إلا أنها اشتركت في فكرة عامة، وهي أن النصوص الشرعية لها نوعان من المعاني: معانٍ باطنة، ومعانٍ ظاهرة، وأنه لا بد لكل ظاهر من باطن، وأن المقصود في الحقيقة هو المعنى الباطني للنصوص، وأن هذا المعنى بمنزلة اللب، والظاهر بمنزلة القشور، وأن المكلفين ليسوا ملزمين بما يدل عليه ظاهر النصوص، وإنما يجب عليهم البحث عن المعنى الباطني، ويلزم الأخذ به ولو كان مخالفاً للظاهر القطعي، و يمكن عندهم أن تتعدَّد المعاني، وتصل إلى أعداد كبيرة جداً، وروى عن بعض أئمة الباطنية: أن للكلمة سبعة وجوه، فقال القائل: سبعة وجوه؟ كأنه استقلَّها، فقال: سبعون؟ فقال: سبعمائة وجه(٢).

ومن الطبيعي أن يعتمد الباطنيون هذه الطريقة لتحميل الآيات المعنى الذي يؤيد وجهة نظرهم، وأفكارهم المذهبية؛ لأنّ للقرآن مدلولاً ظاهرياً وباطنياً كما يزعمون، والمعنى الظاهري واللغوي ليس هو المقصود بالذات، والتمسك بهذا المعنى يوجب العذاب والمشقة، أمّا الأخذ بالمعنى الباطني فهو يوجب الانشراح والسعادة؛ لأنّه يقضي بترك التكاليف والأعمال الظاهرة(٣).

والعجب كل العجب أن تجد وأنت تقرأ أمثلة للتفسير الباطني عند الشيعة والصوفية أنها موافقة لما يدعو إليه دعاة المناهج المنحرفة في فهم القرآن الكريم من كون الألفاظ رموزاً، وكون قصص القرآن لا تدل على وقائع وإنما هي إشارات.

ومن ذلك ما جاء في كتاب "بيان السعادة في مقامات العبادة" لسلطان محمد الخراساني أحد متطرفي الإمامية الاثني عشرية، فهو يقرر في جملة ضلالات كثيرة له: أن القصص القرآني

---

(١) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١/٢٥٤).

(٢) ينظر: فضائح الباطنية، الغزالي (ص: ١١ - ١٧)، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، الديلمي (ص٢١ - ٢٢).

(٣) ينظر: بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني (٨/٣٣٦-٣٣٧).

وما ورد في شروحه من الروايات على اختلافها وتضاربها ليس المقصود ظاهره الذي يتبادر إلى الذهن، بل هي من قبيل المرموزات التي رمزوا بها، وعلى هذا قرر قصة آدم وحواء[1].

ونقل الإمام الغزالي عنهم بدعاً في ذلك من تفاسير لا يضبطها عقل ولا شرع ولا لغة؛ كتعبير الوضوء: بموالاة الإمام، والغسل: تجديد العهد، واستلزم هذا التأويل إنكارهم لكثير من الأمور الغيبية والمعجزات[2].

أما الاتجاه الثاني: فهو الاتجاه الصوفي الباطني، الذي اعتمد على التصوف النظري المرتبط بالفلسفة، ويعدُّ ابن عربي شيخ هذه الطريقة، وقد تأثر في تفسيره بنظرية وحدة الوجود، التي هي أهم النظريات التي بنى عليها تصوفه، والتي حاول أن يلوي أعناق الآيات لتوافق هواه، ومن ذلك تفسيره لقوله: ﴿ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ﴾[3]، أي: ستري، وليست جنتي سواك، فأنت تسترني بذاتك الإنسانية، فلا أُعرف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي»[4].

فدعوى أولئك الباطنيين قديماً وحديثاً، أن ما يفترونه هو تفسير للقرآن، إنما هو إلحاد وتحريف في آيات الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآ ﴾[5]، وتفاسيرهم إنما هي تحريفات وتأويلات لا تتصل بمدلول الألفاظ، ولا بمفهومها، ولا بالسياق القرآني، بل هي مخالفة للنص القرآني تماماً، وغاياتها الصد عن كتاب الله ودينه، فهي تخالف المنهج السليم في الفهم، وتهدر دلالة اللغة العربية، وتسقط الثقة بدلالة الألفاظ، وتلغي كل فهم سليم غير فهمهم، ولو اتُّخِذ هذا الأسلوبُ قاعدةً لما أمكن فهم خطاب أحد أو كلامه، فما بالنا بكتاب الله الذي جعله بياناً للناس أجمعين، وفيه أصول العقائد والشرائع والأحكام التي بني عليها الدين.

فتأويلهم يسقط الانتفاع والهدى والتعبد من كلام الله ويلغي الإعجاز، ويصير ما يسبق إلى الفهم لا يوثق به، مما يؤدي إلى هدم العقائد، وإبطال الأحكام بتأويل ظواهرها، وتنزيلها على

---

(١) ينظر: التفسير والمفسرون (٢/١٦٠-١٦١).

(٢) ينظر: فضائح الباطنية (ص: ١٣).

(٣) سورة الفجر: ٣٠.

(٤) الفصوص (١/١٩٢) وينظر: التفسير والمفسرون (٣/٨٠-٨٥).

(٥) سورة فصلت: ٤٠.

رأيهم دون ضابط، أو رادع، ولعل هذا هو مراد تلك الطوائف وغاياتهم قديماً وحديثاً.

ثانياً: الاستقلال بالعقل في فهم القرآن الكريم:

للعقل مكانة عظيمة في الإسلام؛ فهو مناط التكليف وسبب التفضيل، ولهذا كانت دعوة الإسلام دعوة لتحرير العقول من التقليد والخرافات، ولكن للعقل حدود يقف عندها ولا يقدر على إدراكها، فـ «العقل شرط في معرفة العلوم وفي الأعمال وصلاحها، وبه يكمل الدين والعمل، ولكنه لا يستقل بذلك؛ إذ هو غريزة في النفس وقوة فيها كقوة البصر إن اتصل به نور الإيمان، والقرآن كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها»[1].

فالوحي هو المرشد الصحيح للعقل لا تعارض بينهما، فكلاهما مصدر للهداية، ومسائل الشريعة ليس فيها ما يرده العقل، بل كل ما أدركه العقل من مسائلها فهو يشهد لها بالصحة تصديقاً وتعضيداً، وما قصر العقل عن إدراكه من مسائلها، فهذا لعظم الشريعة، وتفوقها، ومع ذلك فليس في العقل ما يمنع وقوع تلك المسائل التي عجز العقل عن إدراكها؛ فالشريعة قد تأتي بما يحير العقول لا بما تحيله العقول.

فإن وجد ما يوهم التعارض بين العقل والنقل، فإما أن يكون النقل غير صحيح، أو يكون صحيحاً ليس فيه دلالة صحيحة على المدَّعَى، وإما أن يكون العقل فاسداً بفساد مقدماته.

أما مالا تدركه العقول كالغيبيات فعلى العقل أن يتلقى أمر الغيب من العليم الخبير الذي يحيط بالظاهر والباطن.

وقد كان مبدأ انحراف كثير من الفرق تقديمهم للعقل على نصوص الشرع واعتقادهم باستحالة بعضها عقلاً، ولهذا ظهر التأويل والتحريف.

فالمعتزلة قدموا العقل على كل دليل، حتى كان العقل إمامهم، ومن هنا نشأ كثير من انحرافاتهم في التفسير.

وأنكر بعض رواد المدرسة العقلية الحديثة بعض الغيبيات كالجن والملائكة، وحاول بعضهم

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/٣٣٨).

التوفيق بينها وبين العلم الحديث؛ لظنهم أن هذا الطريق هو الأسلم والأجدر في عصور طغى عليها الاعتبار بمعطيات العلم التجريبي، ولو أحسنوا فهم دور العقل وحدوده لما كان هذا الإنكار؛ لأن للعقل حدوداً يقف عندها، والغيبيات خارج إدراكه، فيجب التسليم فيها بما جاء في الشرع.

وكان تقديم العقل على النص والاستقلال بفهمه دون قيد من ضابط أو نص السمة البارزة في مدارس الحداثة المختلفة في تفسيرها ومناهجها لدراسة القرآن الكريم، على ما في كلامهم من تناقض ونقائص تظهر لكل ذي عقل.

وغالب المناهج العصرية في تفسير القرآن عند أدعياء التجديد، إنما هي مناهج قامت على تقديس المحسوس، وإنكار كل فكر غيبي، لذلك كان كل ما يصدر عن تلك المناهج خاطئاً لقيامها على أسس خاطئة، ﴿أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[1].

فتفسير كلام الله ﷻ يقدم فيه النقل الصحيح الذي هو أساس التفسير وعمدته، وما يقع فيه من رأي إنما هو رأي منضبط بحدود اللغة والشرع وإلا كان رداً على صاحبه.

ثالثاً: الاستقلال بمجرد اللغة في فهمه: وقد سبق الكلام عن هذا مفصلاً، وأنه أحد أسباب انحراف التفسير، وأحد طرق أهل البدع في تفاسيرهم، في شرحنا لمصدر اللغة في ضوابط المنهج.

رابعاً: الاستقلال في التفسير بالإشارة:

ارتبط مصطلح التفسير بالإشارة بالتصوف والمتصوفين، بل إن غالب التعريفات تربطه بهم؛ والإشارات معان يجدونها عند التلاوة، والمواجيد هي ما تجده القلوب من الإلهامات الإلهية.

قال ابن القيم: «الإشارات: هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها، فالإشارات: من جنس الأدلة والأعلام، وسببها: صفاء يحصل بالجمعية فيلطف

---

(١) سورة التوبة: ١٠٩.

به الحس والذهن فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة، لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها»[1].

وعُرِّف التفسير الإشاري بأنه: تأويل آيات القرآن، على غير ما يظهر منها بمقتضى إشارات رامزة خفية تنقدح لأرباب العلم والسلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد[2].

كما عرف بأنه: تأويل القرآن على خلاف ظاهره، لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة[3].

ولعل هذا الارتباط بين التصوف والإشارة هو ما جعل هناك من يرده على إطلاقه خوفاً من الغلو فيه والوقوع في دائرة التصوف الفلسفي، والمعاني الباطنية السابقة الذكر.

والفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري، وبين تفسير الباطنية الملاحدة، أن الصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه، ويقولون: لا بد منه أولا؛ إذ من ادعى فهم أسرار القرآن ولم يُحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما الباطنية فإنهم يقولون إن الظاهر غير مراد أصلاً، وإنما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة[4].

قال ابن عاشور: «أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معانٍ لا تجري على ألفاظ القرآن، ولكن بتأويل ونحوه، فينبغي أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الغرض المتكلم فيه، وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معان»[5].

ولعل الحديث الوارد عن ابن عباس يؤيد من نحى ذلك النحو، قال: «كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فكأن بعضهم وجد في نفسه، فقال: لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله، فقال عمر: إنه من قد علمتم، فدعاه ذات يوم فأدخله معهم، فما رئيت أنه دعاني يومئذ إلا ليريهم،

---

(١) مدارج السالكين (٣٨٩/٢).

(٢) ينظر: مناهل العرفان (٥٦/٢).

(٣) ينظر: التبيان في علوم القرآن، الصابوني (ص:١٩١).

(٤) ينظر: مناهل العرفان (٥٦/٢).

(٥) التحرير والتنوير (٣٤/١).

قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾[1]؟ فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا، وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا، قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له، قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾، وذلك علامة أجلك ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾، فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول»[2].

قال ابن حجر: «وفيه جواز تأويل القرآن بما يفهم من الإشارات، وإنما يتمكن من ذلك من رسخت قدمه في العلم؛ ولهذا قال علي رضي الله تعالى عنه: أو فهماً يؤتيه الله رجلاً في القرآن»[3].

وقد أجاد شيخ الإسلام في تفصيل ذلك إذ قال: «جماع القول في ذلك أن هذا الباب نوعان: أحدهما: أن يكون المعنى المذكور باطلاً؛ لكونه مخالفاً لما علم، فهذا هو في نفسه باطل فلا يكون الدليل عليه إلا باطلاً؛ لأن الباطل لا يكون عليه دليل يقتضي أنه حق.

والثاني: ما كان في نفسه حقاً، لكن يستدلون عليه من القرآن والحديث بألفاظ لم يرد بها ذلك، فهذا الذي يسمونه "إشارات"، و "حقائق التفسير" لأبي عبد الرحمن فيه من هذا الباب شيء كثير، وأما النوع الثاني: فهو الذي يشتبه كثيراً على بعض الناس، فإن المعنى يكون صحيحاً لدلالة الكتاب والسنة عليه، ولكن الشأن في كون اللفظ الذي يذكرونه دل عليه وهذان قسمان:

أحدهما: أن يقال: إن ذلك المعنى مراد باللفظ، فهذا افتراء على الله، فمن قال: المراد بقوله: ﴿تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾[4] هي: النفس، وبقوله: ﴿ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ﴾[5]، هو القلب، وبقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾[6]: أبو بكر، ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ﴾: عمر، ﴿رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ﴾: عثمان،

(١) سورة النصر: ١.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾، الحديث: ٤٩٧٠.

(٣) فتح الباري (٧٣٦/٨).

(٤) سورة البقرة: ٧٦.

(٥) سورة طه: ٢٤.

(٦) سورة الفتح: ٢٩.

﴿تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا﴾: علي، فقد كذب على الله إما متعمداً وإما مخطئاً.

والقسم الثاني: أن يجعل ذلك من باب الاعتبار والقياس؛ لا من باب دلالة اللفظ، فهذا من نوع القياس، فالذي تسميه الفقهاء قياساً هو الذي تسميه الصوفية إشارة، وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل كانقسام القياس إلى ذلك، فمن سمع قول الله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[1] وقال: إنه اللوح المحفوظ أو المصحف، فقال: كما أن اللوح المحفوظ الذي كتب فيه حروف القرآن لا يمسه إلا بدن طاهر، فمعاني القرآن لا يذوقها إلا القلوب الطاهرة وهي قلوب المتقين، كان هذا معنى صحيحاً واعتباراً صحيحاً.

فكل معنى يخالف الكتاب والسنة فهو باطل، وحجته داحضة، وكل ما وافق الكتاب والسنة والمراد بالخطاب غيره، إذا فسر به الخطاب فهو خطأ، وإن ذكر على سبيل الإشارة والاعتبار والقياس فقد يكون حقاً، وقد يكون باطلاً، وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين، فهو مفتر على الله، ملحد في آيات الله، محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام»[2].

والحقيقة أن التفسير الإشاري وإن كان أكثر ما وقع من المتصوفة فإنه باب مفتوح بضوابط، وهو أحد أبواب الاستنباط الذي بينا ضوابطه سابقاً، وهو لا يعد تفسيراً للمعنى، والمعنى يتم بدونه؛ لأن التفسير يتعلق بظاهر النصِّ، وما خرج عن ظاهره، فهو من باب الاستنباط، سواء أكان اعتبارًا أو إشارة أو قياسًا أو مفهوم مخالفة أو غير ذلك.

والاقتصار على تفسير الإشارة والادعاء أنه هو المراد من الآية باطل باتفاق، بل هو أحد أنواع التفسير الباطني، وقائل ذلك: «مفتر على الله، ملحد في آيات الله، محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام»[3].

---

(١) سورة الواقعة: ٢٩.

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/٢٤٠-٢٤٣) باختصار.

(٣) المصدر السابق (١٣/٢٤٣).

المبحث الخامس: اعتماد السياق في فهم المعنى وتعيين المراد.

المطلب الأول: تعريف السياق وأهميته.

السياق لغة من (سوق)، والسين والواو والقاف أصل واحد وهو حدو الشيء، وتساوقت الإبل: إذا تتابعت، وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه[١].

وفي الاصطلاح عرف بتعاريف كثيرة نختار منها: بيان اللفظ أو الجملة في الآية بما لا يخرجها عن السابق واللاحق، إلا بدليل صحيح يجب التسليم به[٢].

وعرفها بعضهم بأنه: ما يحيط بالنص من عوامل داخلية أو خارجية لها أثر في فهمه، من سابق أو لاحق، أو حال المخاطب أو المخاطب، والغرض الذي سيق لأجله، والجو الذي نزل فيه[٣].

وإنما اخترنا التعريفين لنجعل السياق شاملاً للحال المقالي الوارد بالآية، وللحال أو المقام الذي يحيط بها.

وحسب التعريفين فإن السياق يشمل:

١- الغرض ومقصود المتكلم من إيراد الكلام.

٢- الظروف والمواقف التي ورد فيها النص.

٣- السياق اللغوي الذي يمثله الكلام[٤].

فالسياق المراد بكونه ضابطاً في المنهج يشمل تلك الأمور، عامة وخاصة، وقصدي بعامة بالقرآن الكريم وأحوال مخاطباته وكلياته وأساليبه ومعهوده، وخاصة بالآيات موضع التفسير.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (١١٧/٣)، لسان العرب (١٦٦/١٠).

(٢) ينظر: دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، عبدالحكيم القاسم (٦٢/١).

(٣) ينظر: السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، سعيد الشهراني (ص: ٢٢)، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

(٤) ينظر: أثر السياق القرآني في التفسير، عبدالله الربيعة (ص: ١٩)، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

والسياق القرآني ضابط مهم لفهم المعاني، والترجيح بين الأقوال المختلفة، ومنع الأوجه البعيدة، فهو الميزان الذي ينضبط به التوافق بين النص الشرعي ومراده، والنور الذي يمزق غشاوة الإشكال عن الدليل حين تكتنفه الاحتمالات فيخرج من حيز الغموض إلى حيز التجلي[١].

إن معرفة سياق الكلام ركن أساسي في فهمه، وبيان مراد المتكلم منه، لاسيما في نصوص الكتاب والسنة التي هي مرجع الشريعة، ومناط الأحكام.

وقد اهتم بهذا السلف فكانوا لا يجيزون التفسير قبل النظر في سياق الكلام، قال مسلم بن يسار: «إذا حدثت عن الله حديثاً فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده»[٢].

وقال الزركشي: «أما دلالة السياق فإنها ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾[٣] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»[٤].

وجعل الشاطبي مراعاة السياق مظهراً من مظاهر الاعتدال في التفسير المفضي إلى الفهم السليم، حين قال: «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»[٥].

ويقول شيخ الإسلام: «ومن تدبر القرآن الكريم، وتدبر ما قبل الآية وبعدها، وعرف مقصود القرآن: تبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الاعوجاج والانحراف، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه فهذا منشأ الغلط من الغالطين»[٦].

---

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ٨٣).

(٢) تفسير ابن كثير (٦/١).

(٣) الدخان: ٤٩.

(٤) البرهان (٢٠٠/٢).

(٥) الموافقات (٢٦٦/٤).

(٦) الفتاوى (٩٤/١٥).

المطلب الثاني: السياق الواجب مراعاته في التفسير.

عندما نتكلم عن السياق كضابط في المنهج، فإننا لا نستطيع فصله عن مقاصد القرآن ولا عن ما يعرف بالوحدة الموضوعية في سور القرآن أو المناسبة بين الآيات؛ ذاك أنها تشبه السلاسل الذي يأخذ بعضها بأعناق بعض مما يجعلها تشكل سياقاً متتابعاً منتظماً.

كما أن السياق وثيق الصلة بأسباب النزول ومعرفة المكي والمدني، ومعرفة أحوال المخاطبين وحال النزول، وعموم الأحوال التي نزل فيها القرآن الكريم. والسياق قد يضاف إلى مجموعة من الآيات التي تدور حول غرض أساسي واحد، كما أنه قد يقتصر على آية واحدة، ويضاف إليها، وقد يكون له امتداد في السورة كلها، بعد أن يمتد إلى ما يسبقه ويلحقه، وقد يطلق على القرآن بأجمعه، ويضاف إليه، بمعنى أن هناك: سياق آية، وسياق النص، وسياق السورة، والسياق القرآني، فهذه دوائر متداخلة متكافلة حول إيضاح المعنى[١]، وفيما يلي توضيحها:

١- سياق القرآن عامة: مقاصد القرآن الأساسية، والمعاني الأساسية التي نزل بها القرآن، وقد تناولها بالبحث جلة من العلماء، وأجملها ابن عاشور في عدة أمور: الأول: إصلاح الاعتقاد، الثاني: تهذيب الأخلاق، الثالث: بيان التشريع، الرابع: سياسة الأمة وصلاحها وحفظ نظامها، الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، السابع: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، الثامن: الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول[٢]، فمقاصد القرآن هي أساس السياق وركنه الأعظم، ولا يعرف السياق حقيقة إلا بمعرفة الغرض والمقصد الذي جاء من أجله الكلام.

ومراعاة سياق القرآن ومقاصده منهج اتبعه كبار المفسرين للترجيح بين المعاني المختلفة، وتبيين المراد منها.

ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في تفسير الطبري عند تفسيره قوله ﷻ: ﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ

(١) ينظر: دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، د. عبد الوهاب الحارثي (ص: ٨٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (١/٤٠-٤١).

﴿ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ ﴾[1]، قال: «ذهب جمع من المفسرين إلى أن معنى الآية الكريمة أن سليمان عليه السلام قام بضرب أعناق الخيل بعدما شغلته عن صلاة العصر من قول القائل: مسح علاوته: إذا ضرب عنقه، وذهب آخرون إلى أن المراد من الآية الكريمة أنه قام بمسح أعرافها وعراقيبها حبًا لها، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، وهذا القول الذي ذكرناه عن ابن عباس أشبه بتأويل الآية؛ لأن نبيّ الله ﷺ لم يكن إن شاء الله ليعذب حيوانًا بالعرقبة، ويهلك مالاً من ماله بغير سبب، سوى أنه اشتغل عن صلاته بالنطر إليها، ولا ذنب لها باشتغاله بالنظر إليها»[2]، فكان ترجيحه معتمدًا على مقاصد الشريعة كحفظ المال.

٢- سياق السورة: لقد بني القرآن على سور متفرقة لكنها منتظمة في بناء واحد محكم، وكل سورة منها وحدة متكاملة متناسقة، يجمعها غرض واحد يسمى بوحدة السورة أو سياقها.

ووحدة السورة أو سياقها العام هو الذي يطلع القارئ على مضمون السورة كلها، ولو تدبر القارئ وتفحص وتبصر في سورة واحدة لرأى عجباً، بما سيتجلى له من ترابط السورة وقوة بنائها وانتظامها في خيط واحد، وكيف لا يكون ذلك وهو كلام رب العالمين الذي أتقن كل شيء.

ومعرفة المكي والمدني يبرز سياق السورة، فللسور المكية أغراض تختلف عن أغراض السورة المدنية، فمن أغراض المكي: التوحيد، وأركان الإيمان، ومجادلة المشركين. ومن أغراض السور المدنية: بيان وتفصيل أحكام الإسلام وحدوده، فمثلاً سورة الحج سورة مكية، غرضها إقامة التوحيد لله وإظهار أدلته؛ ولهذا جاء فيها الحج ببيان أصول التوحيد فيه، وسورة البقرة سورة مدنية غرضها تقرير أصول أحكام الشريعة، ولهذا جاء فيها ذكر الحج ببيان أصول أحكامه، وهذا ظاهر الدلالة والأثر في السياق؛ إذ إن معرفة المكي من المدني يؤكد سياق السورة ويحدده، ويبين الغرض المقصود منها[3].

ومن الأمثلة على أهمية معرفة سياق السورة في تجلية المعاني: ما قاله الإمام ابن القيم رحمه الله في أثناء تفسيره سورة التحريم والأمثال التي فيها: «ثم في هذه الأمثال من الأسرار البديعة ما

---

(١) سورة ص: ٣٣ .

(٢) تفسير الطبري (٢١/ ١٩٦) .

(٣) ينظر: السياق القرآني وأثره في التفسير، عبدالرحمن المطيري (ص: ٣٠٨)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

يناسب سياق السورة: فإنها سيقت في ذكر أزواج النبي ﷺ والتحذير من تظاهرهنَّ عليه، وأنَّهُنَّ إن لم يُطعن الله ورسوله ويردن الدار الآخرة لم ينفعهن اتصالهن برسول الله ﷺ، كما لم ينفع امرأة نوح ولوط اتصالهما بهما؛ ولهذا إنَّ ما ضرب في هذه السورة مثل اتصال النكاح دون القرابة، فضرب الله المثل الأول يحذر عائشة وحفصة، ثم ضرب لهما المثل الثاني يحرضهما على التمسك بالطاعة، وفي ضرب المثل للمؤمنين بمريم أيضاً اعتبار آخر، وهو أنها لم يضرَّها عند الله شيئاً قذف أعداء الله اليهود لها، ونسبتهم إياها وابنها إلى ما برأهما الله عنه مع كونها الصديقة المصطفاة على نساء العالمين، فلا يضرُّ الرجل الصالح قدح الفجار والفسَّاق فيه، وفي هذا تسلية لعائشة أم المؤمنين إن كانت السورة نزلت بعد قصة الإفك، وتوطين نفسها على ما قال فيها الكاذبون إن كانت قبلها، كما في ذكر التمثيل بامرأة نوح ولوط تحذير لها ولحفصة مما اعتمدتاه في حق النبي ﷺ، فتضمنت هذه الأمثال التحذير لهن والتخويف والتحريض لهن على الطاعة والتوحيد، والتسلية وتوطين النفس لمن أوذي وكذب عليه، وأسرار التنزيل فوق هذا وأجل منه، ولا سيما أسرار الأمثال التي لا يعقلها إلا العالمون»[(١)].

٣- سياق المقطع من الآيات: سياق النص يأتي كجزء ووحدة من جملة السورة، يكون موضوعه واحداً وغرضه واحداً لكنه يتناسق ويتناسب مع وحدة السورة العام، ويظهر النص غالباً في سياق القصص، وبعض التشريعات، والموضوعات، كقصة آدم، وآيات بني إسرائيل، وآيات القبلة، وآيات الحج في سورة البقرة.

ولو تدبرت كل سورة لوجدتها تتجزأ إلى عدة مقاطع كل مقطع يتضمن غرضاً مستقلاً، فمن أمثلة ذلك: آيات النفقة والربا والمداينات في سورة البقرة، كل موضوع جاء لغرض، وقد اجتمعت كلها في غرض واحد وسياق واحد هو حفظ الأموال وبناء النظام الاقتصادي للأمة.

ومن أمثلته في التشريعات:

ما قاله الإمام الشنقيطي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ ﴾[(٢)]:

---

(١) إعلام الموقعين (١/٢٢٥-٢٢٧).

(٢) سورة البقرة: ٢٢٩.

«ظاهر هذه الآية الكريمة: أن الطلاق كله منحصر في المرتين، ولكنه تعالى بين أن المنحصر في المرتين هو الطلاق الذي تملك بعده الرجعة، لا مطلقاً، وذلك بذكره الطلقة الثالثة التي لا تحل بعدها المراجعة إلا بعد زوج، وهي المذكورة في قوله: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾[1]»[2].

٤- سياق الآية: كل آية في كتاب الله لها غرض قد تشترك فيه مع سابقتها أو لاحقتها، لكنها تختص بجانب منه، وهذا النوع من أنواع السياق يكون النظر في سياق الآية، سابقها ولاحقها، لتحديد واقتناص المعنى المراد لأحد المفردات من خلال معانيها المتعددة والمحتملة[3].

ومن أمثلة هذا النوع ما قال ابن كثير رحمه الله عند تفسيره لقوله: ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ ﴾[4]، الفظ: الغليظ، والمراد به ههنا: غليظ الكلام لقوله بعد ذلك: ﴿ غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ ﴾، أي: لو كنت سيِّئ الكلام، قاسي القلب عليهم، لانفضوا عنك وتركوك، ولكن الله جمعهم عليك، وألان جانبك لهم تأليفاً لقلوبهم»[5].

إذن السياق بمختلف أنواعه ضابط منهجي في تفسير كلام الله تعالى، ولا تقتصر فائدته في ترجيح الأقوال، وتجلية المعاني، وبيان الأحكام، وتحديد المحتملات اللغوية كما في الأمثلة آنفاً، بل للسياق دور في توضيح النسخ، ودفع توهم التناقض، وترجيح المراد بسبب النزول، ومعرفة المكي والمدني، ومعرفة الوقف والابتداء، وبيان المجملات، وفي عود الضمير، والقراءات، وفي تنقيح التفسير من الدخيل والإسرائيليات[6].

ويترتب على إغفال السياق، وعدم النظر لدلالاته أخطاء منها:

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٠.

(٢) أضواء البيان (١٠٤/١).

(٣) ينظر: السياق القرآني وأثره في التفسير (ص: ١٠٥).

(٤) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٥) تفسير القرآن العظيم (١٤٨/٢).

(٦) وقد ألف في هذا الشأن رسائل علمية كثيرة منها: دلالة السياق وأثرها في التفسير من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم القاسم، السياق القرآني وأثره في التفسير من خلال تفسير ابن كثير، عبدالرحمن المطيري، السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، سعيد الشهراني، أثر السياق القرآني في التفسير، محمد الربيعة.

- جمود التفسير وضعفه بكثرة الأقوال والنقول، التي يردُّ السياق بعضها، أو يرجحه، مما يؤدي لانصراف الناس عن التأمل في كتاب الله، وطلب تفسيره؛ إذا رأوا كثرة النقول حتى يضيع منهم المعنى، ولقد أدى تجاهل هذا المسلك من قِبَل طائفة من المفسرين إلى عثرات وثغرات في تفاسيرهم، حين رضي هؤلاء بسرد الأقوال الواردة في الآية وإيراد ما في مفرداتها من معان دون مراعاة للسياق في الغالب، ودون ترجيح بين هذه المعاني[(١)].

- قصر أحكام القرآن على الزمان الذي نزل فيه، تقديماً لسبب النزول على السياق، والاعتبار بخصوص السبب عن عموم اللفظ، وهذا غي عظيم، وخطأ جلل، لا يصدر إلا ممن يريد التحلل من الأحكام، وكان غافلاً عن سياق القرآن وأغراضه ومقاصده؛ لأنه يتنافى مع عموم القرآن زماناً ومكاناً[(٢)].

قال شيخ الإسلام: «والناس إن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب ما هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن عموميات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنما تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه»[(٣)].

وقال السعدي: «قاعدة: وتدبر هذه النكتة التي يكثر مرورها بكتاب الله تعالى، إذا كان السياق في قصة معينة، أو على شيء معين، وأراد الله أن يحكم على ذلك المعين بحكم لا يختص به، ذكر الحكم وعلقه على الوصف العام، ليكون أعم، وتندرج فيه الصورة التي سيق الكلام لأجلها، ليندفع الإيهام باختصاص الحكم بذلك المعين»[(٤)].

- لي أعناق النصوص: وذلك بصرف الكلام عن سياقه الذي ورد لأجله، لأجل هوى أو رأي مضل، فيظهر غريب الأقوال، وشاذ الآراء، التي لم تكن لتظهر لو أن أصحابها راعوا سياق القرآن أغراضاً ومقاصد وسياق الآيات موضع التفسير، قال ابن جرير: «فغير جائز صرف الكلام عن ما هو في سياقه إلى غيره إلا لحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل أو خبر

---

(١) ينظر: السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، زيد عمر عبد الله، مجلة جامعة الملك سعود، م ١٥، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، (ص٨٣٧ — ٨٧٧).

(٢) ينظر: كيف نتعامل مع القرآن (ص: ٢٥٢).

(٣) مجموع الفتاوى (١٣/٣٣٨).

(٤) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٧٣٦).

عن الرسول ﷺ تقوم به حجة فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد»[1].

- الطعن في القرآن، بجعل سياقات أخباره وأحكامه غير مراده، ومن ذلك القول إن القصص الواردة فيه غير معني بها الدقة التاريخية، وإنما هي أساطير يراد بها ضرب الأمثال، يقول خلف الله: «فالقصة القرآنية هي من باب التمثيل، وهو ضرب من ضروب البلاغة، وفن من فنون البيان، والبيان العربي يقوم على الحق والواقع، كما يقوم على العرف والخيال، فليس يلزم في الأحداث أن تكون وقعت، وليس يلزم في الأشخاص أن يكونوا قد وجدوا، وليس في الحوار أن يكون قد صدر، وإنما قد يكتفى في كل ذلك أو في بعض ذلك بالفرض أو الخيال، ومن هنا كانت القصة التمثيلية عند المفسرين قصة فنية»[2].

- أخذ بعض القرآن وترك بعضه تغافلاً عن سياق القرآن ومقاصده، والقرآن وحدة لا تتجزأ، وتعاليمه وأحكامه مترابطة متكاملة، فالعقيدة تغذي العبادة، والعبادة تغذي الأخلاق، وكلها تعدل الجانب التشريعي في الحياة[3].

وإذا كان ترك الاعتبار بالسياق يولد أخطاء منهجية، فإنه من الخطأ أن يقدم السياق على ما سواه من قرائن التفسير ومصادره؛ لأن الاكتفاء بالسياق على ما سواه خطأ منهجي في ترتيب مصادر التفسير، كما فعلت المدرسة العقلية الحديثة التي وسعت دائرة الاستعانة به لأسباب كثيرة تتناسب مع توجهات المدرسة بعامة، لعل من أبرزها أن الآثار الواردة في التفسير لم يكن أكثرها محل ثقة المدرسة، وهذا يأذن لهم بالإعراض عن تفسير السابقين، وفي هذا يقول الأستاذ محمد عبده: «لا حاجة لنا في فهم كتاب الله إلى غير ما يدل عليه بأسلوبه الفصيح»[4].

وبرز هذا الاتجاه عند أصحاب مدرسة التفسير البياني، وعلى رأسهم د. عائشة عبد الرحمن فيما قدمت من دراسات في مجال التفسير البياني، والذي كان السياق أحد أهم معالمه، وجعلته الميزان بينها وبين المفسرين المتقدمين، وفي هذا تقول: «نحتكم إلى سياق النص في الكتاب

---

(١) جامع البيان في تفسير القرآن (٤/٣٦٥).

(٢) الفن القصصي في القرآن (ص: ١٥٣).

(٣) كيف نتعامل مع القرآن (ص: ٤٤٧).

(٤) تفسير المنار (١/٣٤٠).

المحكم، ملتزمين ما يحتمله نصاً وروحاً، ونعرض عليه أقوال المفسرين»[1]، وهو منهج يثري الأسلوب البياني، ويزيده روعة وإجلالاً، غير أنه لا يلتزم بمنهجية التفسير بالاعتماد على السنة وأقوال السلف مما ينتج عنه خلل في التفسير[2].

---

(١) التفسير البياني للقرآن (١/ ١٠).

(٢) ينظر: السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني (ص: ٨٣٧ – ٨٧٧).

المبحث السادس: مراعاة عدم الخروج عن دلالة الألفاظ في العربية.

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، لذا كما أسلفنا كان العلم باللغة العربية وأساليبها ومعهود كلامها من أهم ضوابط التأهيل والتصدي للتفسير، وكانت اللغة العربية مصدراً مهماً من مصادر التفسير التي لايستقيم التفسير بدونها ولا يعتبر به.

لذا لم يكن للمفسر أن يخرج عن دلالة الألفاظ في العربية ومعهود استعمالات العرب في كلامهم وإلا كان ذلك قولاً على الله بغير علم، وضرباً من الخطأ العظيم، ولقد لجأ كثير من المحرفين ممن تتنازعهم شبه متعددة، وأرادوا أن يفسروا القرآن وفق اعتقاداتهم وأهوائهم إلى تحريف معاني الألفاظ بطرق عديدة منها:

- إحداث معنى جديد للفظ، وانتحال شاهد له من لغة العرب، كما فسر لفظ "استوى" بأنه "استولى"، قال به الجهمية والحرورية ومن تبعهم، وهو معنى مخترع ليس من لغة العرب ولا يجوز أن يفسر به القرآن[1].

- الخروج عن أساليب الخطاب في العربية بالتقديم والتأخير والتقدير، وليس هناك من سبب يدعو لذلك إلا عقيدة اعتقدوها، ومانع عقلي توهموه، فحرفوا معاني القرآن لذلك، وتوسعوا في إطلاق المجاز على كل معنى لا تدركه عقولهم.

- الادعاء بأن لكل معنى ظاهراً وباطناً، ثم يصرف المعنى الباطن لغيره، وهذا من طرق أهل البدع كالباطنية وغلاة الصوفية، وتابعهم الباطنيون الجدد أصحاب المناهج العصرية في قراءة القرآن الذين يرون أن اللغة المستخدمة عبارة عن رموز تدل على معان غير المتبادرة للذهن، مما يفقد ألفاظ كتاب الله دلالاتها، ويجعل كلام الله غير مراد حقيقة، ويؤدي لتعطيل الأحكام والشرائع.

- تفسير معاني القرآن الكريم بمصطلحات حادثة، أو مصطلحات عند غير العرب، أو مصطلحات العلم التجريبي، فبعض ممن شطح بالتفسير العلمي نراهم يخرجون عن دلالات الألفاظ لإثبات ما يزعمونه، مثل صاحب "الهداية والعرفان" الذي فسر قوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرْنَا

---

(١) ينظر: تحريف معاني الألفاظ القرآنية، عميرة الرشيدي (ص: ١٤٣)، التفسير اللغوي للقرآن الكريم (ص: ٥٣٩).

﴿مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَ﴾[1] بأن التسبيح هنا يعني: إخراج الجبال لما في جوفها من المعادن؛ لأن داود عليه السلام يستخدمها في الصناعة، وهو قول بيِّن بطلانه لمخالفته دلالة التسبيح في اللغة العربية[2].

• تفسير القرآن بدلالات حادثة للغة، ومحاولة صرف معاني الألفاظ عن معانيها التي نزلت في زمن النبوة، والادعاء بأن اللغة المستخدمة إبان النزول لم تعد صالحة للاستخدام الآن، أو أن معانيها تغيرت، وهو قول باطل لغة وواقعاً، لا يراد به إلا تغيير معاني القرآن حسب الهوى، فإن ألفاظ اللغة وإن تغير بعضها أو توسعت دلالاته؛ إلا أن أغلبها مازال يحمل نفس المعاني، أما ما تغير معناه فالعبرة بالدلالة التي كان يحملها زمن نزول الوحي.

تقول الدكتورة عائشة عبدالرحمن: «ومعروف لدارسي اللغة أن الألفاظ يختلف استعمالها من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى أخرى، ولا وجه أن نحمِّل الكلمة في أي نص دلالة لا يعرفها عصره ولا مجتمعه، وإلا جاز لنا مثلاً أن نفسر لفظ "قرية" في القرآن بدلالة عصرية على أبسط وحدة في التقسيم الإداري للمحافظات والمدن والقرى، وهي دلالة يرفضها اللفظ القرآني رفضاً باتاً»[3].

(١) سورة الأنبياء: ٧٩ .

(٢) ينظر: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن: دوافعها ودفعها، د. الذهبي (ص: ٩٤).

(٣) القرآن والتفسير العصري، عائشة عبدالرحمن (ص: ٥١).



الباب الثالث:

اتجاهات التجديد في التفسير في العصر الحديث.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الاتجاهات المنحرفة في تجديد التفسير ومحل الخلل فيها.

الفصل الثاني: الاتجاهات المقبولة في تجديد التفسير.

الفصل الأول:

الاتجاهات المنحرفة في تجديد التفسير ومحل الخلل فيها:

وفيه:

تمهيد في نشأة تلك الاتجاهات.

المبحث الأول: الهرمنيوطيقيا **Hermeneutic** .

المبحث الثاني: المنهج الألسني النقدي.

المبحث الثالث: المنهج التاريخي.

المبحث الرابع: المنهج الأسطوري.

المبحث الخامس: المنهج البنيوي: **structuralisme** .

المبحث السادس: المنهج التفكيكي **deconstruction**.

المبحث السابع: محل الخلل في المناهج المعاصرة لقراءة القرآن الكريم.

تمهيد: في نشأة تلك الاتجاهات:

إن المتتبع لاتجاهات التجديد المنحرفة في دراسة القرآن الكريم، يجدها قد بدأت كدعوات لفهمه وفق مقتضيات العصر وعلومه، ومقتضيات العصر هنا لا يقصد بها تنزيل القرآن على واقع الناس، أو وضع الحلول لمشاكلهم، وإنما يقصد بها الأخذ بالمناهج الغربية المعاصرة في قراءة النصوص، وتنزيلها على القرآن الكريم بغض النظر عن ربانية مصدره وقداسته.

ولهذا عند التكلم عن نشأة تلك الاتجاهات لابد لنا من النظر في تاريخ نشأتها عند الأمم الغربية التي اتخذتها مناهجَ لفهم نصوص كتبهم المقدسة، والحكم بموضوعية على أسباب ظهورها، والنتائج التي توصلت لها، وهل يمكن نقل ذلك إلى ساحة الإسلام، وتطبيقه على القرآن الكريم؟

لقد أسهمت عوامل رئيسة في ظهور تلك الاتجاهات لدراسة "الكتاب المقدس" بعهديه القديم والجديد وهي:

الانحراف الديني وما صاحبه من الاستبداد السياسي للكنيسة، وظهور حركات الإصلاح والنقد الديني، وظهور التيارات الحداثية ومناهج النقد الأدبي المنبثقة عنها، وظهور مناهج البحث الوضعي في العلوم الإنسانية.

ولقد تكاملت تلك العوامل لتظهر عنها اتجاهات قراءة النصوص الدينية، إما عن طريق مناهج النقد الأدبي، أو مناهج البحث في العلوم الإنسانية، ولا يمكننا هنا تصنيف تلك الاتجاهات حسب ذلك التأثير؛ إذ إن التأثير العام لها قد دخل في كل منهج منها.

أولاً: الانحراف الديني والاستبداد السياسي:

قبل الانبثاق الأول للنصرانية مع المسيح ﷺ كان الفضاء الديني محكوماً بهيمنة الفكر الكهنوتي اليهودي، أو شريعة موسى بحسب ما انتهى إلى صوغها أحبار اليهود، فأضحت معبرة عن آرائهم وطموحاتهم وتطلعاتهم أكثر مما هي معبرة عن تعاليم موسى ﷺ، ولهذا كانت مقولات "الوعد بالأرض / الأرض الموعودة"، و"السيادة والبركة والتكثير في نسل بني إسرائيل"، و"الشعب المختار والمصطفى من نسل وسلالة الأنبياء"، و"النعيم الأرضي

الدنيوي".. إلخ. مقولات ثابتة، عليها مدار العهد القديم كله بأسفاره الخمسة المنسوبة إلى موسى ﷺ، وفي الأسفار التاريخية الملحقة: كأسفار الكتب، والأنبياء، وما إليها. هذا دون أن ندخل في تفاصيل الفرق اليهودية التي كانت تؤمن ببعض تلك الأسفار دون الأخرى[1].

ولقد كان الفكر الديني اليهودي يعاني من مظاهر تحريف كثيرة جعلت المسيح ﷺ، وهو آخر الرسل إلى بني إسرائيل، يعاني من الاضطهاد والتمرد والمتابعة والملاحقة؛ لأنّه خرج عن التعاليم والناموس، وكان الاضطهاد مزدوجاً من اليهود ومن الرومان الذين رأوا في ظهور هذه الدعوة في مستعمراتهم الشرقية تهديداً لهم، فأصبح أتباع المسيح مطاردين مضطهدين، وكان هذا مناخاً ملائماً لمحاربة المسيحية من الداخل؛ حيث دخل في المسيحية رجل يهودي اسمه (شاول)، عرف باضطهاده للنصارى، ثم تحول للمسيحية بصورة مفاجئة، وسمى نفسه بولس، ويعده كثيرون من أهم مؤسسي المسيحية الحديثة التي تعمد لتأليه عيسى ﷺ[2]، «وكانت النصارى قبله كلمتهم واحدة: أن المسيح عبد رسول، مخلوق مصنوع مربوب، لا يختلف فيه اثنان منهم، فقال بولس: إن سيدنا المسيح خلق من اللاهوت إنساناً كواحد منا في جوهره، وأنه ابتدأ الابن من مريم، وأنه اصطفي ليكون مخلصاً للجوهر الإنسي، حصبته النعمة الإلهية فحلت فيه بالمحبة والمشيئة؛ ولذلك سمي ابن الله»[3]، ومهد هذا التحريف لدخول كثير من العناصر الوثنية في الديانة المسيحية، مما قربها من نفوس الرومان الوثنيين، وكانت نقطة التحول في دخول الإمبراطور قسطنطين النصرانية عام ٣٢٥م بعد ما أصاب الإنجيل من تحريف، وبعد انحراف المسيحية من التوحيد للتحريف[4]، وكان هذ التحول نقطة التقاء بين الكنيسة والسياسة؛ مما ولد الاستبداد الديني السياسي واحتكار تفسيرات الدين وفهمه لطبقة معينة.

إذن لم تكن الجرأة أول الأمر على الكتب المقدسة من طرف خصومها والمعادين لها ولكل فكر لاهوتي كما ساد في الاتجاهات الفلسفية المادية المختلفة التي سادت طوال عصر النهضة حتى العلمانية الشاملة الآن، بل كانت من دعاتها وأنصارها الذين استحفظوا عليها فلم

---

(١) ينظر: الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم، ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، سعيد شبار، بحث في مجلة إسلامية المعرفة، العدد: ٥٩.

(٢) ينظر: التاريخ اليوناني، د. عبد اللطيف أحمد عليدار (ص: ١٩٥-١٩٦).

(٣) هداية الحيارى، ابن القيم (ص: ٢٩٣).

(٤) ينظر: الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون وآخرون، ترجمة: سميرة عزمي الدين (ص: ٣١).

يحفظوها، فكانت كل تحريفاتهم مداخل للطعن في المتن وهامشه على حدٍّ سواء.

ولملاحظة التحريف الواقع في التوراة والإنجيل والذي قد نص عليه القرآن الكريم في مواضع كثيرة نأخذ أقوال من نقدوا النص الديني، فهذا الناقد اليهودي "باروخ سبينوزا" في رسالته الشهيرة "رسالة في اللاهوت والسياسة" ينقد العهد القديم (التوراة) بعمق طال جذور الكتاب المقدس من حيث صدق نسبة النصوص إلى قائليها ووثوقيّتها، والتأويل والتحريف الممارسان عليها؛ مما يجردها –كلاً أو جزءاً– عن قدسيتها المزعومة.

هاجم سبينوزا رجال الدين لتحريفهم وتأويلهم نصوص الكتاب المقدس، وأكد أنّ المبتدعين الحقيقيين هم من يحرفون الكلام المقدس أو يُؤَوِّلونه تأويلاً بعيداً يخدم مصالحهم وطموحاتهم.

يقول: «إنّنا نرى معظم اللاهوتيين وقد اشتغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص بدعهم الخاصة وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسراً، وبتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية، والأمر الوحيد الذي يخشونه بعملهم هذا ليس الخوف من أن ينسبوا إلى الروح القدس عقيدة باطلة، أو أن يحيدوا عن طريق الخلاص، بل أن يقنعهم الآخرون بخطئهم، وأن يروا أعداءهم وقد قضوا على سلطتهم، وأن يكونوا موضع احتقار الآخرين». ثم يقترح سبينوزا منهجاً لدراسة نصوص الكتاب المقدس وتوثيقها، وفتح بذلك باب الجرأة على فهم النصوص بعد انتزاعها من سلطة الكنيسة ودراستها وتأويلها، ثم تجاوز ذلك إلى التشكيك في صحة النسبة والوثوق في النص نفسه، يقول: «وحتى لا نؤمن في غفلة منا ببدع من وضع البشر وكأنها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه لتفسير الكتاب، وأن يكون تصورنا له واضحاً، فطالما كنا نجهل لن نستطيع أن نعلم شيئاً يقينياً من تعاليم الكتاب أو الروح القدس، ولكي لا أطيل الحديث ألخص هذا المنهج فأقول: إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة يجب أن نستمد معرفتنا بمحتوى الكتاب كله تقريباً من الكتاب نفسه، مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها»[1].

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة (ص: ١٨).

يبدأ سبينوزا بنقد صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى، وتوصل إلى نتائج مؤداها أن رسالة موسى عليه السلام قد حرفت، وأنه لم يؤلف الأسفار الخمسة، وأن هناك شخصاً آخر قد كتبها عاش بعد موسى بقرون عديدة، وأن (عزرا) هو الذي أجرى هذه التعديلات في التوراة والإنجيل؛ لأنه هو الذي شرحهما لمعاصريه، وتوصل أيضاً إلى أنه ليس لليهود الآن ما يعزونه لأنفسهم مما هو خليق بأن يضعهم فوق سائر الأمم، وادعائهم أنهم شعب الله المختار، كما أثبت أنّ الأسفار تروي أنّ موسى فاق الأنبياء الذين جاؤوا بعد موته، وحزن العبرانيون ثلاثين يوماً عليه، وهي أحداث كانت بعده، كما أن هناك أماكن كثيرة، وأسماء ملوك، وأحداث، لم تكن معروفة على عهده، ولم يصل هو إليها.

خلص سبينوزا من ذلك إلى أنّه «من هذه الملاحظات يبدو واضحاً وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة»، ويضيف: «لسنا في حاجة هنا إلى أن نبحث كل محتويات الأسفار الخمسة، والخلط في الأزمنة والتكرار المستمر لنفس القصص مع بعض التغييرات الخطيرة أحياناً، لكي نسلم بسهولة بأننا أمام مجموعة من النصوص المكدسة بحيث يمكن بعد ذلك فحصها وترتيبها بطريقة أيسر، ولا ينطبق هذا فقط على الأسفار الخمسة، بل ينطبق -أيضاً- على سائر الروايات التي جمعت بنفس الطريقة»، وكذلك الأمر بالنسبة للأسفار الأخرى: (الأخبار، والأنبياء، وأيوب، ودانيال، واستير، ونحيما، ويسوع، والقضاة، إلخ) فهؤلاء لم يكتبوا أسفاراً، وإنّما كتبت، ثم نسبت إليهم بالطريقة الفوضوية نفسها[1].

هذا بالنسبة للعهد القديم، أما بالنسبة للتحريف الواقع في الإنجيل فقد توقفنا في النقطة السابقة عند تحالف الكنيسة مع السلطة الرومانية واستبدادهما بالحياة الدينية والسياسية؛ لذا كان الأمر أعظم من الانحراف اليهودي؛ لأن اليهودية ليست ديانة تبشيرية أولًا، ولعدم تحالفها مع السلطة التنفيذية آنذاك ثانياً، لهذا فكاتب مثل سبينوزا كان مصيره الطرد من المجتمع اليهودي، واتهامه بالهرطقة، أما في المسيحية فكل من يجرؤ على القول بمثل أقواله كانت محاكم التفتيش وما يتبعها من قتل وحرق بانتظاره.

لسنا بحاجة إلى التطويل بذكر مقررات المجامع الكنسية، حيث تم تقرير العقائد كما بلورها

---

(١) ينظر: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص: ١٨٨، ١٨٩، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١).

وأعاد صوغها شاول بولس الذي كان بحق قناة رسمية لانتقال التحريف اليهودي إلى المسيحية، أو لحركة تهويد المسيحية منذ وقت مبكر، خصوصاً مجمع نيقية، حيث تقررت ألوهية المسيح وقمعت المعارضة أو الاتجاه التوحيدي، والمجمع القسطنطيني الأول للتقرير في ألوهية الروح القدس، ونبذ الآراء المخالفة والنافية لألوهيته، وهذا المجمع كان لأجل استكمال الثالوث، ثم تتالت المجامع الأخرى المقررة للعقائد المكملة[١].

ومع هذا التحريف كان الاستبداد الكنسي، القائم على أسس تناقض مُقوِّمات العلم والفكر والمدنية والحضارة، وعلى وجوب الإيمان والتسليم دون سؤال، وحجروا على العقول البحث والتفكر والتدبر؛ خوفاً من الزيغ ومن مخالفة الإيمان[٢].

وظل هذا الاعتقاد سائداً طيلة عصور هيمنة الكنيسة مع اختلاف بين مرحلة وأخرى، ولهذا حتى القرن التاسع عشر نجد البابا ينشر مرسوماً سنة (١٨٦٤م) جاء فيه لعن كل من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية، أو جواز أن يفسر أحد شيئاً من الكتب المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة، أو أن يعتقد بأن الشخص حُرٌّ فيما يعتقد ويدين به ربه. وفي منشور له سنة (١٨٦٨م) يرى أن المؤمنين يجب عليهم أن يُغذُّوا نفوذ الكنيسة بأرواحهم وأموالهم، وعليهم أن ينزلوا لها على آرائهم وأفكارهم، ولهذا حاربت الكنيسة المستبدة كل فكر، وقامت بتعذيب العلماء وإحراقهم لمخالفتهم ما تراه الكنيسة من الدين[٣].

وكان دعم الكنيسة للنظام الإقطاعي أحد أوجه استبدادها السياسي، وقد أقرت الاضطهاد الفظيع الذي كان يتعرض له الفلاحون الذين كانوا بمنزلة الأرقاء من الملاك، رغم تنافيه مع تعاليم الإنجيل، وترافق هذا مع انحرافها المالي، فكانت تقوم بجباية الضرائب مما كون لديها ثروات طائلة أثقلت كواهل كافة رعاياها، وكانت تستخدم البعض منهم كسخرة يعملون بالمجان لبناء الكنائس والأضرحة[٤].

وكان من تأثير ذلك أن تشكلت ردة فعل عنيفة تجاه الكنيسة واللاهوت والدين بصفة

---

(١) ينظر: محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة (ص: ١٤٩-١٧٤).

(٢) ينظر: العودة إلى الذات، علي شريعتي، ترجمة: إبراهيم دسوقي (ص: ٢٤٧).

(٣) ينظر: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل (ص: ٢٠٣- ٢٠٥).

(٤) ينظر: مدخل لدراسة التاريخ الأوربي، د. محمد مخزوم (ص: ١٣-١٧).

عامة عند جُلِّ إن لم يكن كل التيارات والمدارس الفكرية التي ظهرت بعد عصر النهضة، فكل ما تقدم معنا كانت له انعكاسات سلبية في هذه الحضارة على الدين ورجالاته، وكل فكر لاهوتي غيبي.

ثانياً: ظهور حركات الإصلاح الديني، ونقد الكتاب المقدس:

كان لظهور تلك الحركات أثر كبير في نشأة الاتجاهات الغربية لقراءة نصوص الكتاب المقدس، ولئن استشهدنا بأقوال سبينوزا على وقوع التحريف فإنه كان حلقة في سلسلة رموز حركات الإصلاح الديني التي لم تسلِّم بكل ما تتلقاه عن الكنيسة، ودعت إلى نقد وتمحيص الكتب على نحو ما بينا.

وكان ظهور هذه الحركات أحد التحولات الفكرية في أوروبا للبعد عن سيطرة الكنيسة، وبدأ هذا التحول الفكري بالحركات الأدبية التي ظهرت في بدايات عصر النهضة في القرن الرابع عشر التي استلهمت الآداب الإغريقية وحاكت الوثنية اللادينية عند الإغريق، وكانت بداية للتحرر من نفوذ الكنيسية الديني وقيودها والتحرر من العقائد اللاهوتية، وظهور فكرة الإنسانية التي تقابل اللاهوتية، فبدل أن كانت حياة الإنسان يراد بها العمل للآخرة والتدين لله، أصبح مقصوداً لذاته وهدفاً في نفسه، مما جعله مقابل الإله، ونتج عن هذا التحرر من قيم الدين والانغماس في الملذات والشهوات[1].

وقد شهدت القرون الثلاثة التي سبقت حركة الإصلاح صراعًا بين ملوك أوروبا والكنيسة، فبعد أن كانت للكنيسة سلطة مطلقة على الحكام المدنيين، سعى الملوك إلى استرداد سلطتهم المدنية، وبلغ الأمر أن اضطهد بعض الملوك البابا، ولجأ البابا إلى ترك روما لفترة معينة، الأمر الذي أضعف من سلطة الكنيسة، ووسع ملوك أوروبا من سلطاتهم السياسية في مقابل سلطة البابا، وأصبح الملوك في إنجلترا وفرنسا وإسبانيا أكثر قوة، ونظموا شؤونهم المالية، وبنوا جيوشهم، وأصبح البابا لديهم مجرد قائد ديني لدولة أجنبية لا سيطرة له ولا نفوذ على أقطارهم، وبعد بداية حركة الإصلاح انفصل بعض الملوك تمامًا عن سلطة البابا.

كما شهدت هذه الفترة أيضًا صراعًا داخليًا بين الكرادلة، وتنافسًا فيما بينهم حول

---

(١) ينظر: أبطال من التاريخ، ول ديورانت، ترجمة: سامي الكعكي وسمير كرم (ص: ٢٣١).

منصب البابوية.

إضافة إلى أنه ظهرت في هذه الفترة مفاسد كثيرة كما أسلفنا داخل الكنيسة، وإقبال على الدنيا بين رجال الدين النصارى الذين استغلوا جمع الأموال عن طريق بيع المناصب الكنسية وصكوك الغفران، واستخدام هذه الأموال في بناء القصور الفخمة، والانغماس في ملذات الدنيا، الأمر الذي أضعف سلطة الكنيسة الروحية ومكانتها الدينية.

وجاءت حركات الإصلاح الديني معبرة عن الرغبة في التحرر من هيمنة الكنيسة على فهم الدين واحتكارها له، ونشرها للضلالات والخرافات، ولقد كانت فكرة صكوك الغفران هي الشرارة التي أشعلت ذلك الإصلاح على يد مارتن لوثر الذي انشق على الكنيسة بعد أن كان أحد رجالاتها منددًا بها وبسلطتها، داعيًا إلى فهم نصوص الإنجيل منه مباشرة وليس من آراء رجال الدين وأفهامهم الخاصة بهم، وقد ترجم الإنجيل إلى الألمانية ليكون متاحًا لكل ذي ثقافة وقدرة على الفهم فيما عرف بالانشقاق البروتستانتي[1]، وقد تبع ذلك موجات إصلاحية قادت فيما بعد الفكر الأوربي نحو التحرر والعقلانية والتفكير المادي[2].

إذن الصراع لم يكن موجهًا ضد الإيمان في حد ذاته، ولكن إلى نوع من التفكير الديني الذي تفرضه الكنيسة بدافع من الرغبة في مقاومة نفوذها، يدل على ذلك أن المفكرين والفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر قاموا بمحاولات للاحتفاظ بقدسية الدين وقيمة الوحي، وإن كانت هذه المحاولات ستتجاوز حدودها لتصبح نقدًا موجهًا لكل تفكير ديني بدون تمييز، وتمخضت فيما بعد عن المناهج الوضعية[3].

نشأ عن ذلك محاولات لفهم الكتاب المقدس من قبل الإصلاحيين البروتستانت، بعيدًا عن فهم كنيسة روما، وعند ذاك شعروا بحاجة ملحة لمنهج يتضمن قواعد معينة لتفسير الكتاب

---

(١) البروتستانت كلمة تعني المحتجين، أي الذين يعترضون (Protest) على كل أمر يخالف الكتاب، وخلاص أنفسهم، وتسمى بالإنجيلية أيضًا؛ حيث يتبعون الإنجيل دون سواه، ويعتقدون أن لكل قادر الحق في فهمه، فالكل متساوون ومسؤولون أمامه، بدأت كحركة إصلاحية في الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر لها، ومن ثَمَّ تحولت من حركة إصلاحية داخل الكنيسة إلى حركة عقائدية مستقلة ومناهضة لها. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/٦١٥).

(٢) ينظر: محاضرات في النصرانية (ص: ٢٢٤)، حقيقة الليبرالية، عبدالرحيم السلمي (ص: ٤٩).

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص: ١٤).

المقدس، خصوصاً بعد أن طرحت مجموعة من القضايا المشكلة المتعلقة بالإنجيل على المتعاطي للتفسير المسيحي من غير الكنسيين، هذه المشكلات تتلخص في:

- تثبيت الإنجيل المنقول شفوياً عن طريق الكتابة.
- تعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد.
- التباعد اللغوي بين العهد القديم والعهد الجديد.
- التباعد اللغوي بين الكلمة في أصل وضعها والاستعمال الجديد.
- الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي.
- انعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل.

ومن هنا ظهرت بعض تلك الاتجاهات التي كان القصد منها تأويل نصوص الكتاب المقدس، وأول كتاب ألف في هذا المجال اسمه "الهرمنيوطيقا" ومؤلفه "دان هاور" طبع عام ١٦٥٤م، ذكر فيه مناهج وقواعد لتفسير الكتاب المقدس(١)، وهكذا كانت حركة الإصلاح الديني وما صاحبها من المطالبة بقراءة مستقلة للكتاب المقدس أحد أسباب ظهور تلكم المناهج.

ثالثاً: ظهور التيارات الحداثية:

لقد شرعت عملية التحول الأوروبي تتخذ مسارات مختلفة في عصر النهضة من اهتمام بعلم وصناعة ومدنية، ونبذ للماضي، وانسلاخ وانفصال نهائي عن تراثها القديم. وفي تلك الحقبة كان الفكر الفلسفي يتطور باستقلال عن المؤسسة الدينية أو بتعارض معها في بعض الأحيان، وكان من أهم آثاره: تمجيد العقل، والتشكيك في الموروث الديني، ومحاولة إخضاعه للعلوم التجريبية.

وقد كانت تلك التحولات وما سبقها من محاولات هي ميلاد ما أطلق عليه المؤرخون والفلاسفة "الحداثة الأوروبية"، وهي مذهب لا يقتصر على مجال واحد فقط، بل تتعدد اتجاهاته وتتشعب لتشمل كافة مناحي الحياة من آداب وسياسة واقتصاد وسمات مجتمعية.

---

(١) ينظر: الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية، أ. د. عبد الرحيم بو دلال، بحث في ملتقى فكيك الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

وظهرت مناهج أدبية وفلسفية كثيرة تمتاز بالتشكيك، وإحلال سلطة العقل والتجريب في كل العلوم بما فيها الدينية والغيبية، وكانت تلك المناهج النقدية في قراءة النصوص التي يراد لها التطبيق على القرآن الكريم أحد نتائج ذلك الفكر بكل ما يحمله من دلالات تاريخية واجتماعية.

وللتعرف أكثر على تلك التيارات الحداثية نبدأ بتعريفها، وبيان نشأتها:

الحداثة: مصدر من الفعل "حدث"، والحاء والدال والثاء أصل واحد وهو كون الشيء لم يكن، يقال: حدث أمر بعد أن لم يكن[١]، والحديث: نقيض القديم، ويقال: حدث الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحَدَاثَةً.

والذي يعنينا هنا هو مصطلح الحداثة Modernism، والذي يعني مذهباً أدبياً أو نظرية فكرية تدعو إلى التمرد على الواقع، والانقلاب على القديم الموروث بكل جوانبه ومجالاته، والذي انتقل إلى أدبنا العربي الحديث[٢].

ولقد كان استخدام لفظ الحداثة وشيوعه محصوراً بالحقل الأدبي، ثم أصبحت تطلق على التجديد كأداة للإبداع الأدبي والرؤى المبتكرة، ثم انسحبت أيضاً لتشمل المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها[٣].

ونبدأ ببعض تعاريف الحداثة عند الغربيين الذين نشأ المصطلح بينهم وفي بيئتهم.

عُرفت بأنها: فصل الائتلاف والوحدة بين السماء والأرض، مما يخلي العالم من وهمه، ويلغي سحره[٤].

وعرفها آخرون بأنها: تعبير عن فكرة التقدم التي تهدف إلى تحرير الإنسان من الخوف، وجعله سيداً[٥].

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢/٣٦)، لسان العرب (٢/١٣١)، تاج العروس (٥/٢٠٥).

(٢) ينظر: الحداثة والحداثية: المصطلح والمفهوم، نايف العجلوني، مجلة أبحاث جامعة اليرموك، الأردن، مجلد ١٤، العدد ٢، (ص: ١٠٤).

(٣) ينظر: صدى الحداثة، رضوان زيادة (٣٢).

(٤) ينظر: الحداثة والحداثية: المصطلح والمفهوم (ص:١٠٥- ١٣٩) .

(٥) ينظر: جدل التنوير، ماكس هوركهايمر (ص: ٢٣).

إذن يمكن تعريف الحداثة بأنها: موقف عام وشامل ومعارض للثقافات التقليدية السائدة، يدعو إلى إعادة النظر في كثير من الأشياء، والتحرر من كل القيود.

بدأت بواكير الحداثة منذ أواخر القرن التاسع عشر في الغرب، وفي حقول الأدب، مع نهاية الرومانسية[1] وبداية الرمزية[2]، ولكنها لم تنشأ من فراغ، بل هي امتداد لإفرازات المذاهب والتيارات الفكرية والاتجاهات الأدبية المتعاقبة التي عاشتها أوروبا في القرون الخوالي، من القرن الخامس عشر أيام حركة مارتن لوثر الذي قاد الشقاق البروتستانتي ضد الكنيسة، ونادى بالتمرد على سلطتها الروحية، وعُرف ذلك بعصر النهضة عندما انسلخ المجتمع الغربي عن الكنيسة وثار على سلطاتها الروحية، التي كانت بالنسبة لهم كابوساً مخيفاً، وسيفاً مسلطاً على رقابهم محارباً للعلم الصحيح، والاحترام لعقل الإنسان وتفكيره وفكره.

ومما لا جدال فيه أن الحداثة كمذهب أدبي تجديدي قامت في أساسها الأول على الغموض وتغيير اللغة، والتخلص من الموروث بكل أشكاله، وأجناسه، وتجاوز للسائد والنمطي.

ولقد كان لأفكار فردريك نيتشه[3] في السبعينيات والثمانينيات من القرن التاسع عشر، دور رئيسي في تطوير كثير من مبادئ الحداثة وأفكارها.

لقد آمن نيتشه بأن التاريخ البشري وصل إلى نقطة مصيرية حاسمة يجب أن تخضع عندها كل القيم الإنسانية لمراجعة شاملة، وكان لهجومه العنيف ضد مبادئ المسيحية، وتشكيكه العنيد بأفكار القرن التاسع عشر، واستنكاره الكامل للأخلاق التقليدية السائدة صدى بعيد لدى جيل نهاية القرن التاسع عشر وجيل الحرب العالمية الأولى[4].

---

(١) مذهب أدبي يقوم على التمرد على الواقع، ورفض ربط الأدب بالمبادئ الخلقية، بل بالعاطفة والوجدان، وتعظيم شأن الخيال، والتلذذ بالحزن والكآبة. ينظر: مذاهب الأدب الغربي، عبدالباسط بدر (ص: ٤٢-٥١).

(٢) الرمزية: ابتعاد عن الواقع والسباحة في عالم الخيال والأوهام، فضلاً عن التحرر من الأوزان الشعرية، وقيود اللغة، واستخدام التعبيرات الغامضة والألفاظ الموحية برأي روادها. ينظر: الموسوعة الميسرة (٢/٨٧٧-٨٨٠).

(٣) فيلسوف وشاعر ألماني (١٨٤٤ -١٩٠٠)، كان من أبرز الممهدين لعلم النفس، وكان عالم لغويات متميزاً، كتب نصوصاً وكتباً نقدية حول المبادئ الأخلاقية، والنفعية، والفلسفة المعاصرة والحداثة عُموماً، اشتهر بمحاربة الأديان، عانى في آخر حياته من مرض عقلي إلى أن مات. ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ٤٦١).

(٤) ينظر: الحداثة، مالكوم (ص: ١٢)، الحداثة والحداثية: المصطلح والمفهوم (ص: ١١٠)، الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني (ص: ١٠-١١).

يقول أحد كبار المؤرخين للحداثة الغربية:

«لقد عبّرت الحداثية خير تعبير عن فوضى العصر واضطرابه، وعن سيطرة مبدأ اللايقين، وذلك بعد تدمير أسس الحضارة والمنطق والعقل في الحرب العالمية الأولى.

الحداثية في نهاية الأمر هي أدب التكنولوجيا، وفن التحديث، هي الأدب الذي يعكس الفوضى اللغوية الناجمة أساساً عن فقدان الأفكار العامة لمصداقيتها، وعن تحول كل الحقائق الواقعية إلى أوهام ذاتية.

الحداثية في هذا السياق هي فن التحديث، مهما يكن ابتعاد الفنان عن المجتمع صارخاً، ومهما تكن إشارته الفنية معتمة، إنها بالنسبة للتعبيري أو السوريالي على سبيل المثال الفن المضاد الذي يفكك الأطر المرجعية القديمة، ويتبنّى فوضى الرغبات الإنسانية المنطلقة»[1].

وقد نشأت وترعرعت في ظل الحداثة الأيديولوجيات المدمرة مثل: الفاشية، والنازية، والعنصرية والاستبدادية، والشمولية، والشيوعية.

وكان من الطبيعي أن تكون الفلسفات والمناهج الخارجة من إطار الحداثة معادية للدين مهاجمة للموروث مشككة فيه، ولا يمكن فصل تلك النتائج عن الانحراف الديني والاستبداد الكنسي الذي أدى لظهور تلك التيارات، وعدائها الشديد لكل ما يمت للدين بصلة.

لذلك فإن الحداثة الغربية وثيقة الصلة اجتماعياً وفكرياً ببيئتها التي نشأت بها، وما شاب تلك البيئة من استبداد وانحراف ديني يهمش العقل، ولا يصمد أمام البحث والتدقيق.

أما نقل تلك التجربة ومحاولة زرعها في المجتمع الإسلامي، وتطبيق مناهجها النقدية على القرآن والسنة فهو عين الانحراف الفكري والتلبيس المنهجي، فلا الظروف هي الظروف ولا البيئة هي البيئة.

ومفهوم الحداثة في الفكر العربي مفهوم مطاط، وغير مستقر، ليس له صورة واحدة أو شكل محدد مفهوم، فهو يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية التي وفدت لعالمنا العربي[2]، فالليبرالية والقومية والاشتراكية العلمانية كلها تطبيقات للحداثة، وكلها أسهمت

---

(١) الحداثة، مالكوم (ص: ١٣- ١٤).

(٢) ينظر: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد الجابري (ص: ١٦).

ودعت من خلال مفكريها لتجديد التفسير، وعلى الرغم من اختلاف تلك التيارات الفكري والأيديولوجي بل وتنازعها أحيانا، إلا أنهم يلتقون عند نقطة واحدة: تهميش التراث ومحاربته.

وكانت محاربة مناهج التفسير ومناهج المحدثين طريقاً سلكوه في صراعهم مع الدين، والتيارات الدينية في العالم العربي؛ ولأجل هذا استوردوا التجربة الغربية بمناهجها البحثية؛ محاولة لنقض المفاهيم الدينية من داخل الدين نفسه، ولهذا يقول أحدهم: «لا بد لنا من التحرر من قبضة هذا التراث الغاصب لوعينا وفكرنا، والخروج عن سلطانه، وتحويل الثوابت لأي متغيرات، وإعادة احتلاله ثانية وإخضاعه، وممارسة السلطة الحداثية عليه، والنيابة عنه بعد أن كان ينوب عنا»[(١)].

رابعاً: ظهور مناهج البحث الوضعية في العلوم الإنسانية:

وكان من أهم نتاجات تلك الحقبة وما فيها من متغيرات سياسية وفكرية واجتماعية، ورفض الكنيسة لأي محاولات إصلاح دينية، ظهور المناهج الوضعية في العلوم الإنسانية.

ولقد تضافرت العوامل السابقة التي ذكرناها لتؤسس لقيام نظام فكري جديد، فقد استمرت حماسة معارضة التفكير الديني ليحط رحاله في المذهب الوضعي الذي سيشكل نظاماً شاملاً يوازي النظام القديم، وظلت الغاية الأولى لهذا المذهب ثابتة لا تلين وهي تحطيم نفوذ الكنيسة، وكل ما يدور في فلكها من معارف ونظم.

ومع بداية القرن الثامن عشر كان الفكر الغربي قد قطع أعظم الأشواط للتحرر من الفكر الديني، حتى أطلق على هذا القرن عصر التنوير لتخلصه من خرافات الكنيسة وكل ما هو غيبي، فلم ينتهِ هذا القرن حتى كانت الاتجاهات الحداثية تغلب على المجتمع، مما مهد لأكبر ثورة اجتماعية وثقافية في تاريخ الغرب: الثورة الفرنسية، التي شكلت أعظم سند لقيام المنهج الوضعي الذي سيتجسد في فلسفة "أوجست كانت"[(٢)] المنبثقة من واقع المجتمع الفرنسي بعد

---

(١) التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (ص: ٤٧-٤٨).

(٢) فيلسوف فرنسي، (١٧٩٨-١٨٥٧م)، يعدُّ مؤسس الفلسفة الوضعية التي تعني بالظواهر القطعية، وتلغي ما عداها، تأثر بسان سيمون الفيلسوف الاشتراكي، دعا لتأسيس دين جديد باسم الإنسانية. ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ٣٧٧).

الثورة[1].

وفي ذلك يقول "كانت": «لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدم، ولما أمكن تبعاً لذلك أن يوجد العلم الاجتماعي، ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية»[2].

والوضعية موقف فلسفي يدعي أنه يمكن اشتقاق المعرفة من التجربة الحسية، ويطلق مصطلح الوضعية على أي نظرية اجتماعية ترى أن العلم الوضعي يمثل العلاقة المعرفية الوحيدة والممكنة للإنسان بالحقيقة الخارجية، وتبلورت على يد "أوجست كانت" لتصبح إطاراً معرفياً وجهازاً مفاهيمياً يستوعب كل المجالات الثقافية والإنسانية.

والاتجاه الوضعي يسعى إلى الاستناد إلى المشاهدات والتجريب للوصول إلى القوانين العامة التي تخضع لها الظواهر، ويسعى إلى أن يصير التفسير في علم الاجتماع محاكياً لنماذج التفسير في العلوم المضبوطة، مستخدماً أساليبها المنهجية نفسها في الوصول إلى هذا التفسير، رافضاً كل الاتجاهات والافتراضات والأفكار التي تتعدى حدود الأسلوب العلمي.

فالوضعية نظرة فلسفية تقصي العنصر الديني من ضمن مصادرها المعرفية، فهي منهج في النظر والتفكير والتحليل والتفسير يستوعب كل الاتجاهات والمذاهب التي تتأسس على ثابت واحد يتحدد في استبعاد النظرة الدينية عن مجموع النشاط المعرفي للإنسان، وتفترض مركزية الإنسان، ومطلقية العقل الإنساني، واستقلال الإنسان واستغناءه بنفسه عن أي قوة أخرى خارجية تملك سلطة التدخل في تنظيم حياته سياسياً وأخلاقياً واقتصادياً واجتماعياً[3].

وشكلت تلك الفلسفة الوضعية الأسس المنهجية للعلوم الإنسانية في الغرب، وكان لها أثر واسع في إيجاد حالة التبعية المنهجية والفكرية التي تميزت بها تلك العلوم عند العرب.

إذا فالوضعية قد قامت أصلاً لمقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحس سواء أكان تفكيراً دينياً أم ميتافيزيقياً أم عقلياً، فهي لا ترى المنطق السليم سوى في المعرفة الواقعية المنتزعة من الحس، فالإحساس وحده مصدر للمعرفة الاجتماعية.

---

(١) ينظر: الأيديولوجية وأزمة علم الاجتماع المعاصر، نبيل محمد توفيق (ص: ١١٩-١٢٢).

(٢) فلسفة أوجست كانت، بريل ليفي، ترجمة: محمود قاسم وسيد بدوي (ص: ٢).

(٣) ينظر: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان (ص: ١٥).

والأساس الوحيد الذي تعتبره الوضعية هو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة، والطبيعة أو الواقع أو الحس كلها تدل على معنى واحد في نظر الوضعيين، وتقدير هذه الفلسفة الطبيعية لا كمصدر مستقل للمعرفة فحسب، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية، وكل ما يأتي من وراء الطبيعة خداع للحقيقة وليس حقيقة.

كما حاولت تلك الفلسفة اعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية، فنموذج العلوم الطبيعية أو الفيزيائية هو المفضل لدى رواد هذا الاتجاه، ولقد حاولوا استخدام مناهج العلوم الطبيعية القائمة على الملاحظة والتجربة، وذلك لتأكيد وحدة العلم عبر تأكيد وحدة المنهج التجريبي على أجزاء الكون في جانبيه المادي والمعنوي، فالوضعية تقوم في أساسها على تأكيدها وحدة المنهج في التفكير بغض النظر عن الموضوع المدروس، وهي تريد بذلك سد الطريق أمام ذلك الانفصام الذي كان يعاني منه جيل ما قبل الوضعية حينما كان يستخدم المنهج الوضعي في معالجة العلوم الطبيعية، والمنهج اللاهوتي في العلوم الإنسانية[1].

ولقد كان لهذه المناهج أكبر الأثر في المناهج الحديثة لقراءة النصوص الدينية عموماً، عبر إخضاعها لمقدمات تلك الفلسفات، التي لا تؤمن بأي مصدر غيبي، وترى في النبوة والوحي ظواهر اجتماعية أو تاريخية قابلة للدراسة والنقد.

---

(١) ينظر: قواعد المنهج في علم الاجتماع، دور كايم، ترجمة: محمود قاسم (ص: ٨٠-٩٠)، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (ص: ٣٩-٥٠).

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا Hermeneutic[(١)].

المطلب الأول: المفهوم والنشأة.

الهرمنيوطيقيا: اتجاه في تأويل النصوص اكتسب دلالات متنوعة حسب الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، وحسب تطور الدلالات التاريخية والمفاهيم التي اكتسبها على مر الزمن.

ومادة المصطلح الأولى ترجع للغة اليونانية، فهو مشتق من Hermenevein بمعنى: يُفسر أو يوضِّح، وقيل: إن هناك ارتباطاً في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به، ما يجعل الأمر يدور بين نص ومفسر لهذا النص. ومن ثم ترجع الهرمنيوطيقا في أول دلالاتها إلى معنى "التفسير" بغض النظر عن جذرها اللغوي.

وقد حافظت الهرمنيوطيقا على هذه الدلالة في دائرة الدراسات اللاهوتية، لتشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، سيما أن الدراسات اللاهوتية بدأت في الاهتمام الجدي لوضع هذه الضوابط وبخاصة في الأوساط البروتستانتية، حيث يقول غادامير: «تلقّت الهرمنيوطيقا دفعاً جديداً بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة»[(٢)].

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصاً بتفسير الكتاب المقدّس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصباً على فهم لغة النص، الأمر الذي جعل استدلالاتهم ترتكز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، والواقع أن أية مساعٍ علمية لم تكن تُبذل لفهم النصوص الدينية،

---

(١) تعد الهرمنيوطيقيا أحد أهم وأوسع المناهج النقدية في قراءة النصوص وفي ظلها نشأت الكثير من المناهج الأخرى، فالتاريخية والميثية (الأسطورية) إنما هي أحد أوجه الهرمنيوطيقا لذلك سأتوسع فيها وفي تاريخها بما يناسب مدى تأثيرها، ويلاحظ هنا أن كثيرا من الباحثين يطلق عليها لفظ التأويلية أو نظرية التأويل نسبة إلى ترجمتها لكنني هنا سأطلق عليها اللفظ غير المترجم لكونها ولدت ونشأت وترعرت في بيئة غير عربية فتعريبها قد يخفي ذلك التاريخ، وحتى لا يربط بينها وبين التأويل الذي اشتهر بأنه كالتفسير بالنسبة للنصوص القرآنية بما يؤدي لكسر الحاجز النفسي عنها بعد ربطه بمصطلحات دينية.

(٢) فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غيورغ غادامير ترجمة: محمد شوقي الزين (ص: ٦٥).

باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، مضافاً إلى بعض الافتراضات الواهية، وساد التصور بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب، مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحىً لسانيًّا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص، وتوضيح الغموض، ورفع اللبس الذي يُسببه قِدَم المخطوطة، ومن ثم يصبح الهرمنيوطيقي عالماً لغويًّا بامتياز، يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه. فالهرمنيوطيقي مترجم، يجعل بفضل معارفه اللسانية الغامض قابلاً للفهم، وذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنيوطيقي[(١)].

وبهذا نكون قد وصلنا لدلالة جديدة للمصطلح، تحمل في طياتها المنهج اللغوي أو علم الإدراك اللغوي، وهو المجال الذي تُصنَّف فيه الهرمنيوطيقا ضمن الدراسات الأدبية، وقد تطور هذا المصطلح ضمن هذه الدائرة أيضاً تبعاً لتطوّر علم اللغة الحديث.

ثم اتّسع المصطلح لدلالة جديدة تدخله في دائرة البحث الفلسفي، وهذا ما بدأت بوادره مع شلايرماخر[(٢)] (١٧٦٨-١٨٣٤) الذي جعل (الفهم) في مركز الممارسة الهرمنيوطيقية، عندما عرفها بـ: فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم.

وعلى يد الفيلسوف دلثاي[(٣)] (١٨٣٣-١٩١١م) الذي جعل منها أساساً للمنهج المعرفي للعلوم الإنسانية، ومن ثم أخرج الهرمنيوطيقا من مجال الفهم المحدود.

أما النقلة الكبيرة التي أدخلت الهرمنيوطيقا إلى عالم الفلسفة فكانت في القرن العشرين على يد مارتن هايديجر[(٤)] (١٨٨٩- ١٩٧٦م)، الذي أقام الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي، أو أقام

---

(١) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبدالكريم الشرفي (ص: ٢٤).

(٢) فريدرك شلايرماخر لاهوتي ألماني ولد عام ١٧٦٨م، درس الفلسفة والتاريخ، ودرّس اللاهوت في جامعات عديدة، أصبح قساً عام ١٧٩٣، ثم مرشداً روحياً في أحد المستشفيات، ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني ألفا (٢/٢١).

(٣) ولهلم ديلتاي، فيلسوف ألماني، ولد عام (١٨٣٣م)، درس الفلسفة في جامعة برلين ثم درسها في جامعة بازل، أسس الفلسفة الحياتية التي تقول بأن الحياة الإنسانية وتعبيراتها الثقافية هي مصدر الفلسفة وموضوعها، (ت: ١٩١١م). ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ١٩٧).

(٤) مارتن هايديجر، فيلسوف ألماني، يعدُّ أحد أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية، طور جان بول سارتر بعض أفكاره، أشهر آثاره وأهمها كتاب "الوجود والزمن"، (ت: ١٩٧٦م). ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ٤٧٠).

الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، ومن ثم تصبح الهرمنيوطيقا ملازمةً لفلسفة هايديجر الوجودية.

وقد سار على خطى هايديجر الفيلسوف الهرمنيوطيقي جادامير[١] (١٩٠٠-٢٠٠٢م)، الذي قام بانتقاد المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا الباحثة عن المنهج، وأكد على رسم مسار جديد يتناول عملية الفهم في ذاتها، ومسارها، وملابساتها التاريخية.

ثم اتسع المصطلح لدلالات أخرى كالتي أوجدها بول ريكور[٢] (١٩١٣-٢٠٠٥م) الذي جعل الهرمنيوطيقا من مختصات المعاني الكامنة في الأساطير والرموز.

ويمكن تلخيص الدلالات التي أوردناها على النحو التالي:

- التفسير.
- نظرية تفسير الكتاب المقدس.
- علم المنهج اللغوي وعلم الإدراك اللغوي.
- فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم.
- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية.
- الفهم الوجودي، أو الفهم نفسه في فعالياته وملابساته التاريخية.
- الفهم الرمزي للنصوص[٣].

---

(١) هانز جورج جادامير، فيلسوف ألماني ولد عام (١٩٠٠م)، اشتهر بعمله الشهير الحقيقة والمنهج، وأيضا بتجديده في نظرية تفسيرية (الهرمنيوطيقا)، (ت: ٢٠٠٢م).

(٢) بول ريكور فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات ولد عام (١٩١٣م)، من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي، ومن ثم بالاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير، أشهر كتبه: نظرية التأويل، التاريخ والحقيقة، (ت: ٢٠٠٥م).

(٣) ينظر: فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف (ص:٦١-٦٢)، إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد (ص: ١٣)، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ١٧).

المطلب الثاني: المراحل التي مرت بها الهرمنيوطيقيا.

لا يمكن فهم الاتجاه الهرمنيوطيقي في التفسير والحكم عليه ما لم نفهم المراحل التي مرت بها الهرمنيوطيقيا وأثر كل مرحلة في صياغة قواعد لفهم النصوص.

المرحلة الأولى: الهرمنيوطيقيا الكلاسيكية:

في المراحل الأولى لظهور الهرمنيوطيقيا كان الكتاب المقدس هو محورها وارتبطت به، وكانت تقوم على اكتشاف قصد المؤلف وفهم النص وإزالة العقبات التي تعترض طريق الفهم، وهي مرحلة تتقارب كثيراً مع المعنى التقليدي للتفسير، ولما قامت نهضة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي، وانتشر الفكر البروتستانتي، وأدى ذلك إلى قطع علاقة المسيحيين البروتستانت بالكنيسة في روما، والقضاء على مرجعية تلك الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، زادت الحاجة الملحة لوضع قواعد ومنهجية معينة لتفسير الكتاب المقدس، وهذا الاحتياج كان السبب الرئيس لهذا الاتجاه؛ لكي يتكفل بمهمة القيام بطرح منهج ومنطق لتفسير الكتاب المقدس، وكان أول كتاب صدر في هذا المجال باسم الهرمنيوطيقا، تأليف (دان هاور)، طبع عام (١٦٥٤) ميلادية، وقد عرف فيه مصطلح الهرمنيوطيقا بأنه (القواعد والمناهج اللازمة لتفسير الكتاب المقدس).

لقد تأثرت الهرمنيوطيقيا الكلاسيكية كثيراً بالاتجاه العقلي السائد في عصر النهضة، حيث شاعت آنذاك هذه الفكرة التي تؤكد على إمكان الوصول للحقيقة في جميع المجالات، ولكن بشرط أن يظفر الباحث بالمنطق والمنهج المتناسب مع المجال الذي يبحث عنه، ففي الفلسفة يحتاج للمنطق، وفي العلوم الطبيعية يحتاج للتجربة الحسية.

والهرمنيوطيقيا الكلاسيكية كانت ترى أن الوصول لقصد المؤلف وفهم النص فهماً موضوعياً، حالة عادية وطبيعية، ولا يوجد أي مانع من الوصول إليه، إلا وجود بعض الغموض والإجمال في بعض النصوص، ممّا يعرقل عملية الفهم، ولكن يمكن إزالة الغموض عنها من خلال الاعتماد على بعض القواعد والأصول التي ترسم المنهج الصحيح في فهم النص.

ولذلك فإن مهمتها تبدأ حينما تتعثر عملية الفهم، وتتوقف المسيرة الطبيعية والعادية لها،

بسبب وجود بعض الغموض في النص[1].

وفي هذا النوع من الهرمنيوطيقيا نلحَظ أنها نشأت من خلال علماء اللاهوت والكنيسة، بمعنى أن تفسيرهم للكتاب المقدس كان من وجهة نظر كنسية مؤمنة بكتابهم، وكان الاهتمام بقصد المؤلف هنا محورياً في فهم النص.

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقيا الرومانسية[2].

يعد المفكر الألماني (شلايرماخر) (١٧٦٨-١٨٣٤م) أهم مؤسسي الهرمنيوطيقيا الحديثة التي تجاوزت الحالة المختصة بتفسير النصوص الدينية، وذلك بخلق فاعلية لها تجعلها حاضرة في تأويل كل النصوص، فأصبحت على يده علماً مستقلاً، هو: علم فهم النص الذي يضبط قوانين الفهم والتأويل[3]، وشلايرماخر هنا يساوي بين النصوص الدينية وغيرها باعتبار النصوص الدينية عبارة عن جهد بشري، كما أدت لذلك حركة النقد الديني.

فتحت جهود شلايرماخر آفاقاً جديدة لفهم الأدب الكلاسيكي، لكنها أدت إلى دراسة الكتاب المقدس من وجهة نظر علمانية، وإحداث تغير في فهم الكتاب المقدس بوصفه نصاً يحلل من وجهة نظر ثقافية وتاريخية أكثر منها لاهوتية.

وشلايرماخر يقدم سوء الفهم المبدئي لأي نص من قبل المتلقي، خصوصاً النصوص المتقدمة زمناً، ولذلك يجعل من الضروري إيجاد منهج تأويل يقي من سوء الفهم.

وتقوم نظرية شلايرماخر على أن لكل نص جانبين:

---

(١) ينظر: فلسفة التأويل (ص: ٦٥-٦٦)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد (ص: ١٣).

(٢) الرومانسية حركة فنية، أدبية وفكرية نشأت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد، وسرعان ما راجت في بلدان أوروبية أخرى، حتى وصلت لذروتها في الفترة ما بين ١٨٠٠-١٨٤٠م، والرومانسية هي وليدة الثورة على القيم الكلاسيكية في أوربا في مجالات السياسة والاجتماع والفكر، واهتمت باللغات والآداب المتفرعة عن اللغة اللاتينية القديمة، التي كانت تعد في القرون الوسطى لهجات للغة روما القديمة، ولم تعتبر لغات وآداباً فصيحة إلا ابتداء من عصر النهضة، حيث أخذت هذه اللغات مكانها لغات ثقافة وعلم وأدب. وقد اختار الرومانسيون "الرومانسية" – وهي إحدى لهجات سويسرا- عنواناً لمذهبهم وحركتهم، وتعبيراً عن معارضتهم لسيطرة الثقافة اليونانية والثقافة اللاتينية على لغتهم وآدابهم القومية. ينظر: مقدمة في النقد الأدبي، حسين محمد عبدالله (ص: ١٢٨- ١٢٩).

(٣) ينظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف (ص: ٥٠).

الأول: موضوعي: ويتمثل في لغة النص، والمعنى اللفظي المباشر لألفاظ النص، وهو يعتمد على معرفة اللغة، وبعض القواعد اللغوية والأدبية، وهذا الجانب مشترك بين المؤلف والآخرين العارفين بلغته وقواعدها.

الثاني: الذاتي: وهو فكر المؤلف وذهنيته وقصده، وهو المعنى الكامن في ذهن المؤلف؛ حيث إن النص كالكتابة ممتزجة بإحساسات الكاتب، وقد أودع داخله وما يدور فيه من إحساسات ونوايا في قالب الألفاظ.

لذا كان من المهم عند شلايرماخر في الممارسة الهرمنيوطيقية ليس تفسير النص فحسب، بل إدراك النص في أصله ومنبعه وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه، وتتجاوز وظيفة المؤول حينئذ تفسير النص لتصل إلى اكتشاف التجربة الحياتية للمبدع[1].

ويرى شلايرماخر أنه لكي يتجنب المفسر سوء الفهم فعليه أن يملك الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية، أي: الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف الإبداعية، والوصول لمقاصده من النص، وهذا الجانب يعتمد على ضرب من التنبؤ يقوم به المفسر، مع اطلاعه على ثقافة المؤلف، وثقافة عصره، وظروفه الثقافية والاجتماعية. والموهبة اللغوية وحدها لا تكفي؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللا محدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي؛ لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لابد من الاعتماد على الجانبين، ولا يوجد ثمة قواعد لكيفية تحقيق ذلك[2].

ولهذا وصفت هرمنيوطيقية شلايرماخر بالرومانسية؛ لأنها تؤكد دور المبدع، وتعد النص تعبيراً عن عالمه الداخلي كما هو معروف في مدارس الأدب الرومانسي.

ولم يضع شلايرماخر منهجاً لتفسير النص، وإنما اكتفى ببعض المعايير والقوانين التي يراها ضرورية لتجنب سوء الفهم، في أي عملية تفسير، ولكنه في هذه المحاولة لتجنب سوء الفهم يطالب المفسر مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص، أن يتباعد عن ذاته، وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً، إنه يطالب المفسر أن يساوي

---

(١) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ٢٦).

(٢) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص: ٢١).

نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص[١].

ونلحَظ على ذلك النوع من الهرمنيوطيقية:

- أنه نشأ في أحضان الفكر الليبرالي السائد في أوروبا، فشلايرماخر رجل دين بروتستانتي ليبرالي يرى أن الدين هو شكل من أشكال الظهور والتجلي بالنسبة للروح البشرية ينبغي للناظر أن يحترم خصوصيته، ويبقي على استقلاليته خارجاً عن كل من المعرفة والقانون والأخلاق والسياسة، على الرغم من أنه يحتوي على عناصر معرفية وقانونية وسياسية وأخلاقية، فالدين ليس معرفة ولا فعلاً ولا مركباً من الاثنين، رغم أنه في تمظهراته العينية لا يبدو في صفائه ونقاوته، كما أن له نفس موضوع الأخلاق والميتافيزيقا، أي الكون ومنزلة الإنسان فيه.

لذا لم يكن غريباً مساواة النصوص الدينية بغيرها باعتبار ذلك نتيجة لما أدت إليه حركة النقد الديني التي كان أبرز رجالها سيبنيوزا كما أسلفنا، والتي أثبتت أن كثيراً من نصوص الكتاب المقدس بعهديه إنما كتبها البشر وليس الأنبياء.

- أن هذا النوع من الهرمنيوطيقيا يعترف بالقصد والغرض من الكلام، فيهتم بمراد المؤلف وقصده من الكلام، وهذا ما لا تهتم به الهرمنيوطيقيا المتأخرة.

- أنه يهتم بالجانب اللغوي وتفسير النص من ناحية اللغة، وهذه أمور مهمة في تفسير النصوص عامة.

- يهتم ذلك النوع من الهرمنيوطيقيا بنفسية المؤلف، بل وجوب معرفة نفسية المؤلف والعيش معها، والتغلغل بها، وهذا إن كان مفيداً مع النصوص الكلاسيكية والنصوص البشرية بشكل عام، إلا أنه لا يمكن مع القرآن الكريم، إلا إذا افترض الموؤل هنا أن القرآن بشري المصدر، وأن الرسول ﷺ قاله، وأن الثقافة السائدة في هذا الوقت أسهمت بتشكيله[٢]، وهذا ما حاول أن يقوله نصر حامد أبو زيد: «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث

---

(١) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ٢٧).

(٢) وهذا عين ما يؤمن به كثير من موؤلي الكتب المقدسة وما أثبتته بحوثه بالنسبة لكتبهم، سواء كانوا رجال دين أم غير ذلك. ولذلك كانت تلك النظرية متسقة مع كيفية نظرتهم لكتابهم، وهذا مالا يريد من اتبع نهجهم من المسلمين التصريح به تماماً، لذلك نراهم يحاولون الجمع بين ألوهية المصدر وبشريته في آن وحد في تناقض منهجي بديع.

يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلّا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي، فالنص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحوّل من كونه نصًّا إلهيًّا وصار فهماً (نصًّا إنسانيًّا)؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل»[1].

- يفترض هذا الاتجاه النسبية في فهم المعنى، وإمكانية عدم الوصول للمعنى النهائي، وهذا ما لا يمكن التسليم به مع نصوص القرآن الواضحة المعاني البينة الدلالة، التي استمد المسلمون عقائدهم وأحكامهم منها، بل لو كان النص نسبي المعنى لا يمكن الوصول لمعناه الحقيقي، لما كان هناك غرض من نزول القرآن الذي أنزل للعمل به، والتعبد بمقتضاه، إذا كانت المعاني نسبية وغير نهائية.

المرحلة الثالثة: مرحلة ديلتاي "الهرمنيوطيقا أساس للدراسات الإنسانية":

وقد أثرت آراء شلايرماخر في الفيلسوف الألماني ويلهلم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١) فبحث عن منهج للتفسير والفهم الصحيح في مجال العلوم الإنسانية، وهو الشخصية المهمة الثانية في عالم التأويلية الرومانسية الذي فتح آفاقاً جديدة فيها.

وقد تأثرت نظرية ديلتاي بحركة العلوم في عصره، وشاعت في عصره النظرية القائلة بأن القضايا التي لا تقبل التجربة -كالقضايا الميتافيزيقية- فارغة من المعنى، كل ذلك أدى إلى أن يسيطر على أذهان علماء المنهج آنذاك، هذا التصور بأن العلم الصحيح، والحقيقة المطلقة، إنما يمكن الوصول إليها من خلال العلوم التجريبية فحسب، ولا يتيسر ذلك في غيرها، وقد أسلفنا أثر ذلك في محاولة إخضاع الغيبيات للعلم التجريبي، وما أدى إلى عدم الإيمان بها وردها.

والسبب في عدم إمكان أو تيسر الوصول للفهم الموضوعي في القضايا التاريخية أن تلك الموضوعات التاريخية بمعناها الشامل للإبداعات والأعمال الفنية والأدبية، والنصوص الدينية،

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص: ٩٣).

والآراء الفلسفية، والحوادث التاريخية، إنما نشأت في إطار العناصر الفكرية والمعرفية والثقافية لعصرها، بينما المفسر أو العالم أو المؤرخ أو الفنان الذي يسعى لفهم معطيات العصور السابقة تحيط بوعيه وذهنه العناصر والمعايير الفكرية والثقافية والمعرفية لعصره، فالمؤلف في عصر، والمفسر في عصر آخر.

ولذلك كان الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن -كما يرى الوضعيون- في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعياً للوصول إلى قوانين كلية يقينية، وتجنباً للذاتية وعدم الدقة في مجال الإنسانيات، وإخضاع كلٍّ منهما لنفس المعايير المنهجية في الاستدلال والشرح؛ لأن الحقائق الاجتماعية مثلها مثل الحقائق الفيزيقية واقعية وعملية، ويمكن بالمثل قياسها.

لذلك وجه ديلتاي جهوده من أجل التخلص من هذه الإشكالية في العلوم الإنسانية، وحاول رد الاعتبار إليها من أجل أن تكتسب نفس الاعتبار والقيمة والمكانة التي تملكها العلوم التجريبية[(١)].

ولذلك حاول أن يضع منهجاً عاماً لدراسة العلوم الإنسانية، يصل من خلاله للفهم الموضوعي، وذلك لأن لها منهجاً يختلف في طبيعته عن المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، فالطبيعة غريبة عن الإنسان ويستطيع المرء إدراكها بواسطة الملاحظة الحسية، أما العالم التاريخي الاجتماعي، فهو عالم الإنسان، ولا يمكنه إدراكه إلا من الداخل؛ ولهذا فإن العلاقة بين الإنسان والموضوع في العلوم الروحية علاقة مباشرة؛ لأن هذا الموضوع هو (التجربة الإنسانية الحية)، ومن هنا فإن الأساس في العلوم الروحية هو التجربة الحية، ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنية كما نستشعرها ونحياها ونعيها[(٢)].

فهو يرى أن الإدراك الفني والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية، وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين، وليس من خلال العلوم الطبيعية، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسيري، ولنصل إلى مثل

---

(١) ينظر: نظرية التأويل (ص:٦٣-٦٥)، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقيا، عادل مصطفى (ص: ١٢١ وما بعدها)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر (٩٤-٩٥).

(٢) ينظر: مدخل جديد إلى الفلسفة، عبدالرحمن بدوي (ص: ٢٨٨).

هذا الفهم يجب أن يعيش المفسر ظروف النص ومؤلفه الفكرية والثقافية، ويمكن التوصل لذلك بمساعدة النص؛ لأن النص وعي خارجي، يسحبنا لنعيش من خلاله التجربة الحياتية للآخرين ونسهم فيها، ومما يساعد على ذلك الاشتراك في البشرية بين الناس، والتعرف على ظروف المؤلف وخصوصياته النفسية والاجتماعية والثقافية.

ويرى ديلتاي أن عملية الفهم تتلخص في الانتقال والتسرب إلى نفسية المبدع التي تحتفظ بالمعنى، فمهمة المفسر هي إعادة إنتاج التجربة كما عاشها المبدع، وبهذا التحديد تتحول التجربة الذاتية للآخر إلى حالة موضوعية يمكن فهمها، ليس باعتبارها تجربة حياة مشتركة، بل تجربة الحياة كما عاشها الآخر[1].

ونلحَظ هنا بذور المنهج التاريخي؛ حيث يشترط أن يعيش المفسر في عصر النص، ويفسره وفق ظروف وأحوال ذلك العصر.

و نلحَظ هنا:

أنه لا يمكن فصل نظرية ديلتاي عن الظروف التي نشأت فيها، وهي ظروف نشأة الفلسفة الوضعية، ومحاولة إخضاع كل العلوم للتجريب بغض النظر عن مادة تلك العلوم، وبمعزل عن الإيمان بالغيب، بل إن الدين لم يكن مطروحاً إلا كمادة للعلم التجريبي في تلكم الأجواء، وكانت كثير من النظريات تحاول تفسير الدين والوحي وفق اعتبارات عديدة ليس منها الإيمان بالغيب، أما الإيمان بوجود الله فقد كان ينظر إليه عند كثير من العلماء التجريبين كفكرة يحتاج إلى وجودها الإنسان لتستقيم حياته.

وضع ديلتاي بذور المنهج التاريخي لفهم النص، وهذا إن استقام مع الأعمال الأدبية والفنية، إلا أنه لا يمكن تطبيقه على النصوص الدينية، فقصر فهم الدين والوحي على الأولين ممن عاصروا نزول الوحي وإعفاء الباقين منه من لوازم هذا المنهج، وفلاسفة كديلتاي ليس لديهم في هذا التصور مشكلة؛ إذ إن تلك مهمتهم، ولهذا وضعوا تلك المناهج، وإنما يقع التناقض المنهجي والفكري ممن يحاول تطبيقها على القرآن، ثم يزعم أنه مؤمن به وبالدين عموما؛ إذ إنه لا يستقيم أن يؤخذ المنهج دون الأصول الفكرية المؤسسة له.

---

(١) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ٣٥)، فلسفة التأويل (ص: ٨٠).

جدير بالذكر أن هذه المرحلة من الهرمنيوطيقيا التي طورها ديلتاي مازالت تهتم بفهم النص، وقصد المؤلف كعنصرين رئيسين فيها.

المرحلة الرابعة: الهرمنيوطيقيا الفلسفية هايديجر – جادامير:

نشأت الهرمنيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين، وبدأت من مارتن هايديجر (١٨٨٩-١٩٧٦) وأعماله الفلسفية، ولكنها طورت وطرحت كنظرية علمية لتفسير النص من قبل تلميذه جادامير، وقد أحدثت تحولاً رئيسياً وجدياً في اتجاه التأويلية وأهدافها ووظائفها، وكان لها النفوذ الأكبر في أذهان الباحثين العلمانيين في عصرنا الحاضر في محاولاتهم لقراءة القرآن على أساسها.

وقد أثرت آراء هايديجر في تلميذه جادامير، ولعله أقوى من طرح التأويلية الفلسفية في العصر الحديث، ووضح معالمها وحاول تثبيتها ودعمها، في كتابيه: "حقيقة المنهج" "فلسفة التأويل: الأصول والمبادئ والأهداف".

وأهم ما يميز الهرمنيوطيقيا الفلسفية:

١- تغيير الهدف من الهرمنيوطيقا من علم المنهج إلى هدف فلسفي: فقد أقام هايديجر التأويلية على أساس فلسفي وجودي[(١)]؛ حيث ذهب إلى أنه لابد من رفع مستوى علم الهرمنيوطيقا من مجال علم المنهج والتعرف عليه، إلى مجال الفلسفة، لذلك غير من وظيفة هذا العلم ومنهجه، فبدلاً من البحث حول (منهج لفهم النصوص أو منهج عام للعلوم الإنسانية)، أو عن (النظرية التفسيرية) أو المعيار لتقويم الفهم الصحيح عن غيره، لابد من البحث عن معنى الفهم والتفسير نفسه وحقيقته، وكيف ينبثق في الوجود الإنساني، فهذا هو نفسه موضوع البحث. وطالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، فلابد أن يستفاد من الهرمنيوطيقيا في مجال فهم الوجود[(٢)].

فالفهم اكتساب مرتبة وجودية جديدة مما يعني تحولاً مستمراً، «ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال"، وهذا الأمر يؤسس للفردية في

---

(١) يعدُّ هايديجر من أوائل المنظرين الذين نظروا للنظرية الوجودية التي تقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وإعطاء الأهمية الكبرى للوجود الفردي. ينظر: المعجم الفلسفي (ص: ٢١١).

(٢) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص: ٣٢)، إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، إبراهيم أحمد (ص: ٨٢).

الفهم، فلكل إنسان الحق في حقيقة فردانية وحده؛ لأن كل فرد يعيش وجوده لنفسه[1].

ومن هنا يتغير مسار الهرمنيوطيقيا التي كانت تنظر للنص بوصفه تعبيراً ذاتياً عند شلايرماخر، أو تموضعاً نفسياً عند ديلتاي، فالنص عند هايديجر تجربة وجودية، تتجاوز الذاتي والموضوعي، ومن هذا المنطلق كان يرفض كل أشكال التفسير النفسانية والذاتية التي تربط اللغة بذاتية الإنسان وتجربته الداخلية الخاصة، ويرى فيها محض تجلٍّ لحقيقة العالم[2]، والتجلي هنا لا يعني أن العمل الإبداعي يصنع الوجود، بل يكشفه، ويعبر عنه، فالوجود الذي يكشف ذاته للإنسان دون وسيط، هو ذاته يظهر ويتكشف من خلال اللغة المعبرة عن تلك الحقيقة المنكشفة.

والمبدع هنا ليس له إبداع حقيقي، بمعنى أنه ليس المنتج والمولد لتك المعرفة، وإنما منفعل بتلك الحقيقة الوجودية[3].

ويحدد هايديجر منهجية للفهم وهي: أن ينصت المتلقي للنص، كما أنصت المبدع للوجود، فالفهم ليس شيئا يفعله المفسر، وإنما يدعه يحصل[4].

٢- استقلالية النص والعمل الفني عن مؤلفه: فالعمل أو النص الفني حين يصدر من مبدعه، يكون له وجود مستقل وشخصية مستقلة عن مؤلفه.

ويذهب جادامير إلى أن للنص بعد إبداعه من مؤلفه، هوية مستقلة عن مؤلفه، وليس الهدف من تفسيره الوصول لقصد المؤلف وفهمه، فلا أهمية لقصد المتكلم، أو الكاتب من عمله وكلامه أو كتابته، كما لا أهمية لفهم مخاطبيه الأصليين الذين كتب لهم النص، وإنما المهم ما يفهمه المفسر حسب معلوماته المتطورة، وأحكامه وآرائه المسبقة، وتوقعاته وأسئلته من النص، وما ينتج من حواره معه، هذه المعلومات والتوقعات التي تصنعها في الغالب المرحلة التاريخية التي يعيش داخلها[5].

---

(١) ينظر: إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر (ص: ٧٧).

(٢) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ١١١).

(٣) ولهذا يشبهها بعضهم بنظرية الكسب عند الأشاعرة التي تجعل الإنسان منفعلاً دائماً، فهو كالظرف الذي يكتسب المعرفة من غير أن يكون فاعلاً لها.

(٤) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ١١٤).

(٥) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص: ٣٥).

فليس للنص معنى جامد، ولا يرتبط فهمه يقيناً بمعرفة تاريخ ولادة النص وظروفه، وإنما يرتبط بالنص نفسه، وبأفكار المفسر وأفقه الشخصي، وذهب جادامير أبعد من ذلك فصرح في كتابه "الحقيقة والمنهج" إلى أن المؤلف أحد مفسري النص، وفهمه إحدى القراءات، ويمكن أن تكون له قراءات متعددة أخرى، ولا ترجيح لقراءته على غيرها.

إذ إن مقصد المؤلف لا يحدد التأويل الصحيح، وتعدد معاني النص يفتحه على قراءات وتأويلات مختلفة، متفاوتة من حيث المصداقية، بحيث يحتفظ النص على الدوام بطبيعته الجدلية[١].

وبهذا نلحَظ أن النص قد فقد معناه الأول الذي وجد له، بل وتنقطع كل روابط الصلة بين النص ومبدعه؛ لأنه وبحسب جادامير: اللحظة التي ينفصل فيها النص عن مبدعه يفقد معيارية الفهم المحدد، ويجعله يتحرك بمعان غير متناهية، ويتغير المعنى باستمرار من جيل إلى جيل، ومن ثم لا يوجد أي منهج يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص[٢].

وهذا المفهوم تطور إلى القول بموت المؤلف على يد الفيلسوف الفرنسي رولان بارت[٣]. وإلى نوع جديد من تاريخية النصوص يجعل لكل عصر فهماً خاصاً بهم، لا يقيده قصد المؤلف ولا أفهام المخاطبين به[٤].

٣- اعتبار تاريخية الوجود[٥] -ومن ثم تاريخية الفهم- من العناصر الرئيسية للهرمنيوطيقا الفلسفية؛ لأن لكل وجود إنساني ظرفه ومرحلته الزمنية المختصة به، وهو في حالة صيرورة

---

(١) ينظر: الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة (ص: ٥٤).

(٢) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (ص: ٤١).

(٣) رولان بارت: فيلسوف فرنسي، ناقد أدبي، دلالي، ومنظر اجتماعي، وُلد عام (١٩١٥م)، اتسعت أعماله لتشمل حقولاً عديدة، أثر في تطور مدارس عدة كالبنيوية والماركسية وما بعد البنيوية والوجودية، تتوزّع أعمال رولان بارت بين البنيوية وما بعد البنيوية، فلقد انصرف عن الأولى إلى الثانية أسوة بالعديد من فلاسفة عصره ومدرسته، (ت: ١٩٨٠م).

(٤) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر (ص: ١٠٢).

(٥) وهذه وإن سبقت عند ديلتاي إلا أن لها هنا منزعاً مختلفاً، حيث التاريخية عند ديلتاي أن تعيش عصر المؤلف وظروفه وظروفه لفهم النص، بينما هنا تعني القراءة المختلفة حسب تاريخ كل عصر، مع أنهما تؤديان لنتيجة واحدة بالنسبة للنصوص الدينية، حيث يكون فهم الأولين خاصاً بهم، وتزيد الهرمنيوطيقيا الفلسفية بعدم الاعتبار بقصد المؤلف وبالقراءات المتعددة للنص.

وتغير، وكل فهم مرتبط بمرحلته، فكل فهم تاريخي؛ لأن كل فهم متلائم مع دنياه الخاصة، ولا يمكن للمفسر أن ينفك عن مرحلته، ولهذه المرحلة تأثيرها الكبير في عملية التفسير، لذلك فالمهم هو ذلك الفهم التلقائي، وهو متغير لتغير وجود الإنسان نفسه، وهذا الرأي يعتمد على نظريته في الوجود الإنساني؛ لأن لكل إنسان موقعاً وجودياً معيناً، يصنع فيه أحكاماً مسبقة، تحدد فهمه ونظره للأشياء من زاوية معينة محددة بموقعه وأحكامه المسبقة، لا يمكنه أن يشاهد من غير هذه الزاوية، ويتكون فهمه للأشياء من خلالها، واختلاف البشر باختلاف هذه المواقع الوجودية[1].

٤- ليس للنص تفسير نهائي ثابت، وإنما له تفسيرات متعددة لا نهائية: فكل نص قابل لتفسيرات متعددة حسب تعدد المفسرين وخلفياتهم، ولا تنحصر الحقيقة النهائية عند مفسر معين؛ لأن كل مفسر خاضع لظروفه، فلا يمكن أن يتساوى فهمه مع فهم غيره، بل حتى المفسر الواحد ربما اختلفت تفسيراته باختلاف ظروفه، والنص وإن كان ثابتاً ولكن المفسر متغير، فتحدث امتزاجات متعددة فيكون للنص تفسيرات لا متناهية[2].

ونلحَظ على الهرمنيوطيقيا الفلسفية ما يلي:

١- أنها نشأت في أحضان الفلسفة الوجودية، بل إن هايديجر، ينتمي إلى التيار الملحد بعد أن كان مؤمناً، بل ولاهوتياً في بداية حياته، ومن ثم فمحاولة الفهم والتأصيل لهذا الفهم متسق مع فلسفته في إنكار وقوع الوحي أساساً.

٢- أنها مازالت مجرد نظرية معاصرة، ويتعامل معها العلمانيون العرب على أنها حقيقة لا تقبل الجدل، بينما كثيرون عارضوا ذلك الفهم، فما بالك بتفسير النصوص الدينية وفقهها.

٣- عدم إمكان وجود التفسير الموضوعي والحقيقي والواقعي وهو الفهم المطابق لواقع النص، وعدم وجود معيار لتقييم التفسيرات المتعددة، التي طرحت للنص، فعلى ضوء هذه النظرية لا يمكن الحكم على أن هذا التفسير صحيح وذاك باطل، أو ترجيح تفسير على آخر؛ إذ لا يوجد تفسير ثابت معين لقصد المؤلف يكون هو المعيار، وكل معيار يطرح يكون بدوره متأثراً

---

(١) ينظر: نظرية التأويل (ص: ٧٨)، فهم الفهم (ص: ٢٣٤).

(٢) ينظر: نظرية التأويل (ص: ١٠٤-١٠٥)، جدلية الفهم عند غادامير، حسين الموازني (ص: ١٨٤)، مجلة أوراق فلسفية، العدد: ١٠.

بخلفيات المفسر، فيكون نسبياً أيضاً، وكل ما يمكن قوله هو (وجود) تفسيرات متعددة للنص الواحد بعدد المفسرين، وهذا لا يمكن أن يقبل في تفسير النصوص الدينية، إلا إذا اعتقد أن النصوص الدينية نفسها نتاج جهد بشري لا علاقة للوحي به.

المطلب الثالث: الدعوة إلى تطبيقها في تفسير القرآن الكريم.

الهرمنيوطيقية الفلسفية هي التي سادت في الخطاب العربي العلماني، وأغرم بها كثير ممن نادوا بقراءات جديدة للقرآن من خلال تحديدها بشكل دقيق لكل من: تاريخية النص، تعدد المعاني، نسبية الحقيقة، وهي العناصر التي أقاموا دعواتهم لقراءات جديدة للقرآن عليها.

يقول نصر أبو زيد: «وتعتبر هرمنيوطيقية جادامير نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لافي النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن من أقدم عصوره إلى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر على النص القرآني»(١).

ويعد الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد صاحب أحد أشهر وأكثر المحاولات لوضع منهجية لتفسير القرآن على أسس هرمنيوطيقية، مع حرصه على تسميتها بالتأويل؛ لما في هذا اللفظ من معنى إسلامي مقبول.

ومشروع نصر أبوزيد ابتدأ منذ دراسته الماجستير، وكانت أطروحته "الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة"، ثم الدكتوراه وكانت أطروحته "فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي"، ثم أصدر كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" الذي ضم عدة بحوث كانت منشورة له، والذي يعد أساس التأصيل في مشروعه الهرمنيوطيقي، واكتمل مشروعه بكتاب "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، ويعدُّ الكتاب الذي مارس فيه ما أصَّله في أبحاثه السابقة، وفي التسعينيات صدر له "نقد الخطاب الديني" و "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية".

وبعد الحكم عليه بالردة؛ لإنكاره ما علم من الدين بالضرورة، اتخذت كتبه منحى حاداً وناقداً تجاه التيار الإسلامي عموماً، وهذا ما يبرز في كتبه "الخطاب والتأويل"، و "التفكير في زمن التكفير"، و"دوائر الخوف"، ويلحَظ مع اهتمامه بنظرية الهرمنيوطيقيا كأساس للفهم، أن المقولات الماركسية كانت رافداً مهماً لقراءته، وحاكمة على عناصر منهجه، فمفهوم الوحي والنبوة عنده أخضعت للمفاهيم الماركسية التي لا تؤمن بالغيب، وتفسر التاريخ على أساس

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص: ٤٩).

مادي[1].

ولقد كانت الهرمنيوطيقيا أساساً لكثير من القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، نظراً لما تؤسس له من مناهج متعددة في القراءة تحمل كلها لانهائية التأويل، وعدم اعتبار مقصد المؤلف أو القائل.

وسنبين مآلات تلك القراءة، وأثرها على القرآن الكريم في مبحث مستقل جنباً إلى جنب مع بقية المناهج؛ لاشتراكها في أسس واحدة، وانطلاقها من فلسفات واحدة؛ لأن مبادئ الهرمنيوطيقيا تعد الجامع الرئيس لكل تلك المناهج، ولأنه كثيراً ما يُستخدم أكثر من منهج من تلك المناهج في تحليل النصوص الدينية وقراءاتها.

---

(١) ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان (ص: ٧١٥).

المبحث الثاني: المنهج الألسني النقدي.

المطلب الأول: المفهوم والنشأة.

اللسانيات (Linguistics):

علم غربي حديث يهدف إلى اكتشاف القوانين التي تحكم اللغة واستعمالاتها، وينزع إلى البحث عن القوانين التي تحكم لغات العالم جميعها في وقت واحد، فهو «علم يدرس اللسان البشري، الذي تظهر أصواته وتتحقق في لغات كثيرة، ولهجات عدة، وصورٍ مختلفة من الكلام، دراسةً تهدف إلى الكشف عن ماهية كلٍّ منها، والآلية التي تعمل بها، منطلقاً من أن كلَّ لغة ليست إلا منظومة كُليَّةً لها سماتها وخصائصها وعناصرها وبنيتها ومستوياتها التراتبية.

وعندما تتخذ اللسانيات من اللسان موضوعاً لها فإنها تدرسه دراسةً موضوعية، وصفية وتاريخية ومقارنة، للكشف عن القوانين العامة التي تفسر الظواهر اللغوية الخاصة بكل لغة، وعن القوى المؤثرة في حياة اللغات في كل مكان، ويدرس أيضاً العلاقات القائمة بين اللغات المختلفة، أو بين مجموعة من هذه اللغات، ويبحث في وظائفها وأساليبها وعلاقاتها بالنُظُم الاجتماعية المختلفة بعيداً عن النزعة التعليمية، والأحكام المعيارية، والغاية التي يسير إليها هذا العلم باختصار: فهم المنطق الذي يحكم اللغات من أجل ضبط المعنى أو الدلالة[1].

وهو من هذه الجهة جديد كل الجدة؛ فالذي حصل في مجال الأبحاث اللغوية في القرن العشرين مختلف عما أنجزته الأبحاث اللغوية القديمة وما أنجزه الفكر العربي، نعم، أولى اللغويون العرب أهمية كبرى للكلام وأقسام الجملة، ومؤلفاتهم الكثيرة في مجال اللغة تدل على هذا، إلا أن المنهج الألسني أو ما يسمى باللسانيات لم يستمد من تلك الدراسات، ومحاولة بعض العلمانيين العرب في قراءاتهم للقرآن ودعوتهم لتجديد نظام اللغة العربية وتأصيل ذلك العلم عربياً، إنما هو افتراء على التاريخ؛ حيث كان النحو العربي في أطواره الأولى حتى النضج والاكتمال والتدوين مبرأ من أثر المنطق.

والحقيقة أن الدراسات التي حاولت تغيير نظام العربية وفلسفتها كدراسات الفارابي في اللغة

---

(١) ينظر: الموسوعة العربية (٣٩/١٧)، مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس (ص: ٩).

إنما استقيت من المنطق اليوناني الذي كان له أكبر الأثر أيضاً في المناهج الوضعية الغربية التي تولدت عنها تلك النظريات، فمحاولة تأسيس وتأصيل ذلك المنهج في الثقافة العربية إنما هو عين التدليس، وإسقاط فكري على تراث اللغة العربية، فالنحو العربي يسير في تكاملية مع العلوم العربية من حيث وحدة الموضوع ووحدة المنهج وفق ما تمليه المرجعية العلمية للمسلمين، ومحاولة التوفيق أو التلفيق بين نظام ذي أسس منهجية إسلامية، وبين مناهج غربية تتضمن التناقضات الفجة بين أسسها، وبين عقائد الإسلام، هو منهج يؤدي إلى الخلط بين ما هو أساسي وجوهري في النظام اللغوي العربي، وبين مظاهر مرتبطة بتقاليد الناس، وممارساتهم في توظيف لغاتهم، وهي ممارسات تختلف زماناً ومكاناً، وتتسم بالنسبية وعدم الثبات[١].

وهذا العلم (اللسانيات) بمفهومه الحديث يحاول جعل البحث اللغوي معتمداً على التجريب تماماً كالبحث التطبيقي في العلوم الحسّيّة البحتة، وقد أسلفنا الحديث عن أن المنهجية الوضعية الغربية قامت ببسط نفوذها على العلوم الإنسانية لإخضاعها لمنطق الحس والتجربة، كما رأينا في الهرمنيوطيقيا، التي تعد اللسانيات أحد روافدها، وتحمل مثلها في بذورها ونشأتها وأصولها التوجه الأيديولوجي المعارض للدين، القائم على عدم الإيمان بالغيب، مما يجعل استعماله على النصوص الدينية يتطلب أولاً مساواتها بأي نص بشري.

إنَّ ولادة هذا العلم لدى كثير من الباحثين الغربيِّين ترجع إلى الفيلسوف السويسري فرديناند دي سوسير[٢] الذي يعدُّ مؤسس علم اللسانيات الحديث، وتعدُّ بحوثه ركيزة في هذا العلم. وكانت أبحاثه عبارة عن محاضراته التي كان يلقيها في جامعة جنيف في الفترة (١٩٠٦م — ١٩١١م) في علم اللغة العام، والتي تناول فيها اللغة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وشكلاً من أشكال السلوك الإنساني الذي يظل عرضة للنمو والتطور والتغير، ونشرت أبحاثة بعد وفاته بعنوان (محاضرات في الألسنية العامة).

---

(١) ينظر: الأصول المشتركة لدعوات تجديد نظام العربية في العصر العباسي والعصر الحديث، جذورها، مناهجها، تناقضاتها، أحمد جار الله الصلاحي الزهراني، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى (ص: ٧٣).

(٢) عالم لغويات سويسري، ولد عام (١٨٥٧م)، يعدُّ الأب والمؤسس للمدرسة البنيوية في اللسانيات في القرن العشرين، ومن أشهر علماء اللغة في العصر الحديث، حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، وكانت اللغات تدرس دراسة تاريخية (ت: ١٩١٣م).

ومن أهم مبادئ هذا العلم كما أسسه دي سوسير:

- أنَّ اللسانيات تقوم على اعتبار اللغة مجموعة مصطلحات أو علامات ارتضاها المجتمع حتى يتيحَ للأفراد أن يُمارسوا قدرتهم على التخاطب.

فاللغة نتاج اجتماعي لملكة الكلام، ومجموعة المواضعات التي يتبناها الكيان الاجتماعي؛ ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة، وتنشأ بين الكلمة والفكرة رابطة أو تلازُم نفسي يُحدِّدُ اللسانُ باعتباره ظاهرة نفسية جماعيَّة؛ ولذلك يُفترض بالتخاطب حتى يؤدي عمله أنْ يصل بين شخصين يملكان قدرًا مشتركًا من الأفكار والألفاظ.

والإضافة المهمة التي بنيت على هذا والتي تُعزى إلى دي سوسير وبسببها احتل هذه المكانة كمؤسس لعلم اللغة الحديث هي قوله بالعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول (اللفظ والمعنى) فالعلامة اللغوية (اللفظ ومعناه) تتكون من وجهين كوجهي الورقة الواحدة لا ينفصلان: هما: الصورة الصوتية، والصورة الذهنية، ومن ثم يصبح لدينا ثلاثة عناصر في عملية الترميز اللغوي: الصورة الصوتية (الدال) والصورة الذهنية (المدلول)، والشيء أو المسمى المشار إليه، وبذلك صارت المسألة عنده أكثر تعقيداً؛ إذ دخلها عنصر جديد هو الصورة الذهنية أو السيكولوجية للمعنى، بعبارة أخرى أن اللفظ حسب سوسير لا يشير مباشرة إلى المسمى في الواقع، بل لصورته الذهنية، ولذلك فإن سوسير يزعم أن العلاقة أصلاً ليست بين العلامة اللغوية والشيء أو الاسم، وإنما بين الصورة الصوتية وبين المفهوم أو الصورة الذهنية للشيء التي تثيرها في النفس الصورة الصوتية، وهذا يؤدي إلى أن العلاقة ليست جوهرية وثابتة بين الاسم والمسمى، بل اعتباطية؛ مما ينتج عنه انفصال الدال عن المدلول، ومن ثم لا توجد علاقة بين الأسماء ومسمياتها.

وأقام هذا التمييز، لعزل العناصر الخارجية للغة (الدين، المقدس، التاريخ) بهدف دراسة اللغة دراسة علمية صارمة كنظام مستقل لاستنباط قواعد تصلح للتطبيق على دراسة أي لغة[1].

---

(١) ينظر: الألسنية: محاضرات في علم الدلالة، نسيم عون (ص: ٥٦)، اللسانيات والدلالة، منذر عياشي (ص: ٩)، دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي، سعد البازعي (ص: ٦٧).

- يفرق بين الكلام واللغة، بأن اللغة نظام، أي: بنية، بخلاف الكلام الذي هو تطبيق فعلي أو تجسيد لذلك النظام، ومن ثم يمكن للغة بوصفها نظاماً أن تكون نموذجاً لتحليل الوقائع والظواهر الإنسانية، فاللغة المستخدمة في نص ما أي نص يمكن من خلالها فهم الوقائع والظواهر في زمن النص؛ لأن اللغة إنما هي نتاج المجتمعات، فدراسة اللغة باعتبارها نظاماً أو باعتبارها ظاهرَة مؤدَّى ذلك تحويلها إلى مادَّةٍ خام؛ لأنَّ سوسير يرى أن اللغة كامنة في عقل الجماعة، فالقول بالظاهرة يفرض شيئيَّتَهَا، وتحويلها إلى ظاهرة طبيعية جامدة، ليس لها إرادة حرة ولاوعي ولا ذاكرة، فهي خاضعة لقوانين خارجية تخضعها، بهذا المفهوم تصبح الظواهر الاجتماعية (ومنها اللغة) مستقلة عن الأفراد وتتمتع بسلطة قاهرة تفرض نفسها على الأفراد عن طريق الإكراه[1].

- دراسته للغة بمبدأي التزامن والتعاقب، فهو يرى أن اللغة تتطور بتطور المجتمعات، ومن ثم فعند دراسة نص معين لابد من ملاحظة التزامن الذي يعني دراسة اللغة في لحظة زمنية معينة، دراسة وصفية ثابتة ومستقلة عن جميع الظواهر والمتغيرات.

أما التعاقب فهو دراسة اللغة من خلال متابعة تطوراتها وتحولاتها عبر الزمن، ومن ثم تكون الدراسة تاريخية منفتحة على جميع المؤثرات.

ولأن اللغة ظاهرة اجتماعية أو سلوكية -كما يراها أصحاب ذلك الاتجاه- فهي تخضع لما تخضع له العادات والتقاليد الاجتماعية، فسلطت عليها الدراسات التي تعنى بأصل الأنواع الذي يركز على فكرة التحول، وحكمت أن ملكات الإنسان العقلية، وغرائزه، وتصوراته الأخلاقية والدينية، ولغته، ماهي إلا نتائج تغيرات و تطورات كما هو مقرر في نظرية دارون[2].

---

(١) ينظر: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبدالوهاب المسيري (ص: ٤٣-٦٣).

(٢) ينظر: موسوعة الفلسفة (٤٧٤/١).

ودارون هو: تشارليز دارون، ولد عام (١٨٠٩م)، عالم طبيعة بريطاني، يعدُّ أبرز عالم طبيعة في القرن التاسع عشر، تركت آثاره جدلاً علمياً ودينياً واسعاً، من أشهرها: "في أصل الأنواع"، وفيه أودع نظريته في النشوء والارتقاء معتبراً أصل الحياة خلية كانت في مستنقع آسن قبل ملايين السنين، وقد تطورت هذه الخلية ومرت بمراحل منها، مرحلة القرد، انتهاء بالإنسان، (ت: ١٨٨٢م). ينظر معجم أعلام المورد (ص: ١٨٢)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٩٢٥/٢).

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق المنهج الألسني على القرآن الكريم.

نلحَظ في تعرضنا لمفهوم اللسانيات ونشأتها ومبادئها: أصولاً فكرية، وأدوات منهجية، قامت عليها وفق الفلسفات الغربية ومفهومها للكون والحياة والدين، وقبل أن نتساءل عن إمكانية تطبيقها على القرآن الكريم ندرس إمكانية إخضاع اللغة العربية لها، وهل من الممكن إدخال ذلك العلم بفلسفة وجوده إلى نظام اللغة العربية التي هي لغة القرآن.

١- يعدُّ المنهج اللساني اللغة شيئاً وضعياً بحتاً، وهذا ناتج للمنهج الوضعي التجريبي الذي ينفي أن لأي أحد خارج نطاق الإنسان التأثير عليه، وعلى هذا فالقول بالإلهام ولو في بعض اللغة قول لا يعتد به مطلقاً؛ لكونه خارج القياس والتجربة في هذا المنهج، ومن ثم فاللغة نتاج المجتمع، وأي نص حتى لو كان دينياً مقدساً ينظر له من ذلك المفهوم.

فاللغة بحسب تلك المناهج لها نظام مستقل، وتولَّد عن ذلك الافتراض التساؤل عن وجودها، وكيفية نشوئها، واستغراب كيفية اهتداء الإنسان إليها، ومثار ذلك هو الانحراف عن الفطرة السليمة، حيث بدأ البحث عن علل موجبة لوجود اللغة، وعلى ذلك التصور بنيت النظريات بالاعتماد على منظومات فكرية أسقطت فيما بعد على السياق الحضاري والثقافي العربي بغية الوصول إلى تهميش مرجعياته، والتقليل من معطياته، وإثارة الشك في مسلماته[1].

وليس البحث في اللغة وكونها وضعاً أو توقيفاً مما اهتم به النظام اللغوي العربي، حيث لا فائدة منه، وإنما توجه الاهتمام للاستعمال اللغوي.

فالمتكلم ذات موصوفة، وصفاتها ليست مباينة لها، ومن تلك الصفات اللغة، فهي ليست ظاهرة مستقلة عنه، ولا مناغاة لأصوات الطبيعة، وليست من إنشاء المجتمع؛ لأنه «معلوم بصريح العقل أن أجزاء الشيء لا تكون هي الخالق له كله، بل يمتنع أن يكون خالقاً لنفسه فضلاً أن يكون خالقاً لما هو بعضه»[2]، ومعلوم أن الكلام صفة من صفات المتكلم، وما دام أنه لا يستطيع خلق صفة عضوية من صفاته فكذلك الكلام، وسبب المتاهة هو اعتماد ما ينافي توحيد الربوبية، ولو أسندنا الأفعال إلى فاعلها لزال الالتباس، وتحددت المفاهيم، ولتقرر

---

(١) ينظر: الأصول المشتركة لدعوات تجديد نظام العربية في العصر العباسي والعصر الحديث (ص: ١٠).

(٢) الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٢٠٧).

في الاعتقاد أن اللغة ألفاظ، وأن الألفاظ أفعال، و«أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا»[1]، وما حدث من انحرافات لغوية يُعد مرضاً وتشويهاً خلقيا يحتاج إلى العلاج، ولا يعرف خلاف هذا عن سلف الأمة الإسلامية، وكانت نظرتهم للغة أنها لغة استعمال لا يُعرف لها طفولة ولا ينتظر لها شيخوخة، مكتملة الجوانب في نظام المباني والمعاني توصف وصفاً تفسيرياً، ويتعامل معها في حدود ما تحققه من مصالح ومقاصد وأغراض، ولم يلتفت إلى دراستها لذاتها وماهيتها؛ لأن المسلمين اعتمدوا في الغيبيات على المنقول، واشتغلوا بإدراج الخواص في نسق منهجي متكامل ونأوا عن البحث في الشيء في ذاته، واكتفوا بالنظر إلى الاستعمال ثم الجمع والتصنيف والتنظير، ولكن عندما تُنكِّب الطريق الصحيح وبرزت عوامل داخلية تمثلت في نشؤ الفرق المدعم بمناهضة أعداء الإسلام، وانتشار الفكر اليوناني، أدى ذلك إلى التساؤل عن حقيقة الذات وحقيقة الاسم، والبحث في "العالم"، فكانت قضية إثبات حدوث العالم، ومن ثم وجود الله، المنطلق الأساسي لدى المنظرين لأصل اللغة، وكان مثار القضية تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وهذا التقسيم وقع في كلام المتأخرين، وهو تقسيم حاصل بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين، ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء، فبالجملة، نحن ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك، بل يكفينا أن يقال: هذا غير معلوم وجوده، بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، فمن ادعى وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال، فعُلِم أن ذلك التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعة في الشرع، مخالفون للعقل؛ فإثبات وضع سابق على الاستعمال متعذر[2].

٢- العلاقة بين الدال والمدلول في المنهج اللساني اعتباطية، لا تدل على ارتباط، مما ينفي علاقة للأسماء بمسمياتها، وفصل الاسم عن المسمى درجة أولى لفصل اللغة عن محتواها الفكري، ومن ثم تفكيك الحضارة، وهذه المراوغة عامل مشترك في التجديد منذ أن دخلت المدرسة العقلية إلى الحضارة الإسلامية، وعضدتها النظريَّاتُ اللسانيَّة المعاصرة، وهذه المناورة إنما

(١) ينظر: المناظرات بين الفحول من علماء الإسلام وأعلامه، محمد سعيد حسن كمال (ص: ١٥٩).

(٢) ينظر: الفتاوى (٥٩/٤-٦١).

وجدت لتفكيك المنظومة اللغوية، والفصل بين المتلازمين، وإهمال دراسة مستوى الاستعمال الذي يلائم النص الحضاري.

هذا الأصل التنظيري يضرب سلطة اللغة؛ فالعلامة اللغوية حبيسة المفاهيم العقلية، مقصية الشيء المشار إليه، ولذلك جنحت باللغة إلى عدم تعيين المعنى؛ لأنها تسبح في فراغ العموم، بعد أن نسفت علاقة التطابق بين العلامة وما تشير إليه[1].

٣- القول بتطور اللغة: من أسس المنهج اللساني تاريخية اللغة، فاللغة محدودة بزمانها ومكانها الذي وجدت فيه، وهذا لا يراعي الفروق بين اللغات، ولا بين النصوص الدينية في كل لغة، فاذا كانت النصوص القديمة الدينية عبرانية قديمة، ثم سيريانة، ثم آرامية، ثم يونانية، ثم ترجمت عبر العصور من لغة لأخرى، بل لغاتها الأساسية لم تعد مستعملة، فليس الأمر كذلك في القرآن، بل القرآن لغته باقية مفهومة منذ زمن نزوله، وكذلك اللغة العربية التي «تختلف عن اللغات الأخرى، وبخاصة تلك المنتشرة عبر أنحاء العالم، كالإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، وهذا الاختلاف يتجسد في ثلاثة جوانب: أولها: أن العربية لها امتداد تاريخي ليس لهذه اللغات، بمعنى أنها استمرت حتى الآن دون أن تتعرض لتغيير فرعي للغات أخرى، والتطور اللغوي ظاهرة بارزة تحتاج إلى الدراسة والاهتمام في اللغات الأوروبية التي لا يمضي عليها قرن حتى تصبح في حاجة إلى معجم لغوي حديث»[2].

وثانيها: أن هذه اللغة ترتبط ارتباطاً عضوياً بالإسلام، يبدأ هذا الارتباط بالقرآن الكريم، ثم يمتد في الحديث الشريف والتفسير والفقه والتاريخ وغير ذلك من جوانب الحياة الإسلامية، فالقول بتطورها يعني حصر أحكام الإسلام في الزمن الذي أنزل فيه، وهذ وإن كان مطلباً لدى العلمانيين العرب يحاولون تطبيقه من خلال التاريخية، واللسانيات الحديثة، إلا أن من خدع باللسانيات الحديثة في دراسة اللغة ينبغي له الانتباه لذلك؛ لأن أي متخصص باللغة يدرك أن تطور اللغة العربية واختلاف معانيها من زمن لآخر مجرد وهم، ولو قُرئ القرآن على رجل عامي لفهم أغلب معانيه، صحيح هناك بعض الاستعمالات اختلف استعمالها لكنها قليلة ومحدودة.

ولهذا كانت الدعوة لتمكين العامية، والتي راجت في مطلع القرن العشرين وحمل لواءها

---

(١) ينظر: الأصول المشتركة لدعوات تجديد نظام العربية في العصر العباسي والعصر الحديث (ص: ١٤١).

(٢) مقالات في الأدب واللغة، محمد محمد حسين (ص: ٧٣).

مفكرو الحداثة، كانت تهدف للقول بتطور اللغة العربية إلى لغات عامية أسهل استعمالاً، ومن ثم فصلها عن القرآن، وصولاً للقول بانحصار معانيه في زمن معين يناسب اللغة المستعملة فيه، والتي كانوا يطمعون ألا تستعمل في العصر الحديث.

وثالثها: أن هذه العربية الفصيحة لها تراث هائل في الدرس اللغوي، لا نعرف له مثيلاً في اللغات الأخرى، بدليل أنه منذ القرن الثاني الهجري بدأ تهافت واهتمام العلماء بدراستها والجوانب التي تتصل بها من معجم وصرف ونحو وأصوات.

وهذا التراث اللغوي مرتبط بمرجعية العلوم الإسلامية، مكتف بذاته، مستمد من النظرة الإسلامية للكون والحياة والدين، يتبنى ثقافتها، ويرتبط بمفاهيمها، لذلك محاولة استحداث مناهج لغوية ونظام لغة جديد نشأ في مرجعية غير دينية، مستمد من أفكار وثقافات البيئة التي نشأ بها، إنما هو محاولة لإلغاء ذلك التراث اللغوي وتدجينه بما يناسب النظام المستحدث المسقط على اللغة العربية، وهو ما لم ولن ينجح أو يستمر لفقدانه خصائص الحياة والاستمرار.

أما في محاولة تطبيق الألسنية على القرآن الكريم: فلقد كان الغرض من استعمالها عند من نادى بها أنها تحمل في بذور نشأتها أيديولوجياتهم التي لا تعترف بالدين والمقدس، ولذلك كان استدعاء هذا المنهج لا لأجل علميته وموضوعيته؛ إذ إنه لايزال محل أخذ ورد حتى في موطن نشأته، بل إن التفكيكية فيما بعد قضت على كثير من مسلماته، إنما من أجل تفريغ النص من صبغته الإلهية؛ فليست المعرفة هي الدافع لاستخدامه بل الأيديولوجية العلمانية، للقول بتطور اللغة من زمن إلى زمن، وأن لغة القرآن لا يصح حملها على ما يتجاوز إطارها المجتمعي الذي نزلت فيه، ومن ثم انحصار أحكام القرآن في الزمن الذي نزلت فيه، وتغير معاني ألفاظه من زمن إلى آخر.

ولهذا كان محمد أركون -وهو من أبرز من نادى بإدخال الألسنية في قراءة القرآن- يشتكي كثيراً من انعدام وجود قاموس تاريخي للغة العربية كما نقل عنه تلميذه هاشم صالح، يقول: «.. فهذا يشل البحث العلمي في لغة الضاد، نحن نعتقد أن كلمات القرآن الكريم مثلاً لها نفس المعنى الشائع حالياً، وهذا خطأ كبير، كل مفردات اللغة العربية تغيرت معانيها بتعاقب العصور، ومن ثم فلكي نفهم القرآن جيداً ينبغي أن نعود إلى العصر الذي ظهر فيه، والبيئة التي ظهر

فيها لأول مرة، أي القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية، ينبغي أن نتموضع في لحظته لكي نفهم معاني كلماته على حقيقتها، وإلا فسوف نسقط المعاني الحالية على المعاني السابقة، ونرتكب المغالطات التاريخية الشنيعة، أو قل ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الفترة الممتدة من القرن السابع إلى القرن العاشر؛ لأن تثبيت نص القرآن استغرق وقتاً طويلاً، وقل الأمر ذاته عن لغة التراث، نحن نعتقد أن معاني الكلمات في نصوص الجاحظ أو الغزالي بقيت هي هي في عصر طه حسين أو نجيب محفوظ! لا أبدا، كلمات اللغة العربية تغيرت معانيها على مر العصور بشكل قليل أو كثير، هناك قاموس تاريخي للغة الفرنسية يعطيك معنى الكلمة الواحدة في القرن السادس عشر مثلاً وكيف أصبح معناها في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، ناهيك عن العشرين، وما هي التحولات التي طرأت على معناها، الكلمة ذاتها لم تتغير ولكن معناها تغير وتحول بتغير العصور والأزمان. وهناك قاموس تاريخي للغة الإنكليزية والألمانية. ولكن لا يوجد قاموس تاريخي للغة العربية حتى الآن»[(١)].

والشيء الآخر الذي عزز استعمالهم لهذا المنهج هو أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، فبذلك يصبح النص كياناً مستقلاً بذاته لا ارتباط له بقائله، ولا بأي شيء آخر.

والهدف هو نزع الصبغة الإلهية عن القرآن، يقول أركون: «يهدف استخدام المنهجية الألسنية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة ولو للحظة، حتى يمكنه إدراك العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية»[(٢)]، ويقول في موضع آخر: «أنه -المنهج الألسني- يستطيع أن يحررنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقاتنا السيكولوجية بالنصوص»[(٣)].

ولذلك نجده يصحح النص القرآني حسب هذا المنهج، فدراسته تحرره من الاعتقاد بأن النص إلهي، ففي قوله تعالى: ﴿يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾[(٤)] يزعم أنها يرث بالبناء للمعلوم[(٥)]، أما

---

(١) مقابلة مع هاشم صالح الذي اشتهر بترجمة كتب أركون في موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: ١٠-٠٤-٢٠١٤م: http://www.mominoun.com

(٢) الفكر الإسلامي قراءة عملية (ص: ٩٤).

(٣) تاريخية الفكر العربي والإسلامي (ص: ٢٩١).

(٤) سورة النساء: ١٢.

(٥) ينظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (ص: ٢٩-٦٤).

كيف يستقيم النص مع ما قبله وما بعده بحسب ذلك، وما الناتج من هذا على المعنى؟ لا شيء، بل لا يقدم أركون في دراساته أي إجابات على الأسئلة التي يطرحها، والمواضيع التي يثيرها؛ لأن غرضه ليس بناء نسق معرفي أو تقديم إجابات منطقية تتحمل النقد والتمحيص؛ بل الهدف هو إثارة الشكوك ونزع القدسية -كما يتمنى- عن النص القرآني.

ويعد محمد أبو القاسم حاج حمد، ومحمد شحرور ممن حاولوا تطبيق ذلك المنهج على القرآن الكريم، منادين أن تكون ألفاظ القرآن متحركة تكتسب معانيها من ثقافة المجتمع وسقفه المعرفي[1].

وفي الحقيقة فإن محمد أركون أو أبو زيد ومن لحقهم ومن هو على شاكلتهم لم يتمكنوا من تطبيق ما ينادون به على القرآن كاملاً، لعلمهم بعدم استقامة المنهج، واعوجاجه، ووقوعه في التناقضات؛ لذلك كان محمد أركون وقبله أبو زيد ومحمد شحرور يكتفون بالدعوة ووضع الخطوط، واقتصرت محاولتهم على آيات محددة منها بعض آيات الأحكام، وبعض قصص الأنبياء.

---

(١) ينظر: دراسات إسلامية معاصرة، محمد شحرور (ص: ٤٢).

المبحث الثالث: المنهج التاريخي.

المطلب الأول: المفهوم والنشأة.

يعد المنهج التاريخي أحد المناهج التي قامت عليها الدراسات الإنسانية الغربية، ودراسة التاريخ مطلب مهم لكل باحث عن الحقيقة والأخبار وحياة المجتمعات، وليس حديثنا هنا عن المنهج التاريخي الذي يعتمد الأخبار والروايات ويدقق في صحتها، كما فعل رواة الأخبار والمؤرخون في وصفهم وتحليلهم للتاريخ معتمدين على أدق الروايات وأصحها، وكان علماء الجرح والتعديل لهم قصب السبق في البحث عن مدى صدق الرواة وعدالتهم وضبطهم.

فالتاريخ في المنهج التاريخي يقصد به: العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها[1].

ونلحَظ هنا استبعاد مضمون الأخبار عن دراسة التاريخ ومدى صحتها، والتركيز على دراسة التاريخ من خلال العلاقات التي تنشأ، ومحاولة تحليلها بصرف النظر عن صحة الخبر.

وفي المنهج البحثي التاريخي ينظر للعالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره محوراً، ومن ثم لا يكون مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان[2].

فالتاريخية منهج يعني: أن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، فهو منهج يهتم بدارسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية[3].

وهذا يعني أن كل الظواهر الاجتماعية تخضع لحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدنيوية، كما يعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف[4].

حتى العقائد والأفكار الأكثر تأصلاً ورسوخاً؛ كالعقائد الدينية، والإيمان بالله، ليست

---

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبيا (ص: ٢٢٧).

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي، عبد المنعم حنفي (ص: ١٥).

(٣) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة عملية (١٣٩).

(٤) ينظر: نقد النص (ص: ٦٥).

بمنأى عن التحول والتغير حتى لو اعتقد الإنسان واعياً أو غير واع أنها اكثر ثباتاً من الجبال[1].

على هذا تكون الحقائق كلها تاريخية، بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية، أي أنها تتطور بتطور التاريخ.

ومن مقومات مفهوم التاريخية استبعاد الفكر اللاهوتي عن كل مشاركة في الحياة العملية، وعدم التعامل مع الظواهر والأشياء إلا من منظور علمي، أي: وفق القوانين التاريخية التي تحكمها، وأن البشر هم من يصنع التاريخ، وليس القوى الغيبية ومن ثم إنكار كل تفكير ميتافزيقي، واستبعاد البحث في العلل البعيدة؛ لأن البحث لا ينبغي أن يتعدى دراسة الواقع المحسوس دراسة قائمة على التجربة والاستقراء، ومن ثم كانت الحقائق -عند أصحاب هذا الاتجاه الفلسفي- حقائق جزئية نسبية متغيرة، وليست كلية مطلقة.

ويعدُّ رواد الاتجاه الهرمنيوطيقي دليتاي، وهيدغر، وجادامير ممن أسهموا في فكرة التاريخية للنصوص.

وبحسب هذا المذهب فإننا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات إلا بنسبتها للوسط التاريخي الذي ظهرت فيه؛ إذ النظر إليها من ناحيتها الذاتية يوقعنا في التباسات اختزالية مقيتة، بينما نسبتها للوسط التاريخي ستضعها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها ومظاهرها. لذا فحسب هذا المذهب لا مناص من ضرورة النسبية الحتمية للتاريخ، فالمنهج التاريخي لا يعترف بصعيد خاص للظاهرة الدينية ولا يقر بها، بل يتعامل معها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية[2].

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة عملية (ص: ١٣٨).

(٢) ينظر: نماذج من الفكر المعاصر، سعد حباتر (ص: ٤٤)، المعجم الفلسفي، جميل صليبيا (ص: ٢٢٩).

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق التاريخية على القرآن.

المنهج التاريخي في تفسير النصوص يرى أن تفسير النص يجب أن يكون مرهوناً بتاريخه، ويجب أن يكون ساكناً هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه.

والمنهج التاريخي هو أحد أهم روافد القراءات المعاصرة للقرآن، وإذا نظرنا للمنهج التاريخي في تأويل النصوص وتفسيرها يبرز لنا أنه يتكون من عنصرين رئيسين:

١- النظريات التأويلية: وقد أسلفنا في مباحث الهرمنيوطيقيا عن نشأة التاريخية في تأويل النصوص، أن بذرتها كانت في أفكار دليتاي، ووسعها هايديجر وجادامير لاعتبارهما النص كياناً مستقلاً بنفسه، فاللغة حدث وجودي وليس تعبيراً عن الإنسان، فهي تفصح عن نفسها من خلال الإنسان وليس العكس، لذلك فالنص له وجود وكيان مستقل بنفسه؛ لأنه أحد تموضعات اللغة، ولا عبرة هنا بقصد المؤلف أو مراده من كلامه، بل النص يحمل في طياته بنيته ومقومات تفسيره، ولهذا لا عبرة بمصدر النص، بل بالنص نفسه، وبهذا تتساوى جميع النصوص، التي هي -في نظرهم- متشكلة ومتأثرة بالواقع والزمن الذي قيلت فيه، وإذا أضفنا على ذلك ما عززه دي سوسير في مباحث اللسانيات من أن اللغة مفهوم جمعي يتغير بتغير الزمن من حيث الدلالة على المدلولات، ولا يلزم من هذا أن الفهم الذي نشأ عن اللغة في زمان محدد أن يطابق الفهم الذي نشأ في زمان آخر؛ لأن فهم أي نص يتشكل في إطار زمني محدد، فمدلولات ألفاظ اللغة غير ممتدة، بل محكومة بالزمان والمجتمع الذي كانت فيه.

٢- الاتجاهات المادية في الفلسفات الغربية: التي ترى أن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية، ولا سيما تلك التي يتيحها العلم التجريبي، وينطوي ذلك على إنكار وجود معرفة تتجاوز التجربة الحسية، ولاسيما فيما يتعلق بما وراء المادة وأسباب وجودها.

ومن أهم تلك الاتجاهات: المادية الماركسية التي ترى أن الفكر ما هو إلا نتاج للواقع، وهو انعكاس للعالم الخارجي، وليس هناك فكر يأتي من جهة مفارقة، ولذلك كانت الأفكار الدينية من أشد الأفكار التي نقدها الفكر الماركسي؛ لكونها أهم الأفكار التي تأتي من جهات مفارقة للواقع.

فالنص مرتبط بواقع اجتماعي واقتصادي محدد، فيبقى فهمه وتأويله من خلال الواقع الذي

تشكل فيه، وهذا الفهم والتأويل لا يمكن امتداده إلى واقع وزمان مختلفين؛ إذ إن لكل واقع فهماً متغيراً لا يقبل الامتداد لغيره.

فالتاريخية إذن نشأت في أحضان الماركسية التي تنظر لكل مقدس على أنه خرافة صنعها البشر في طور من أطوار حياتهم، ولا يستغرب أن الماركسيين كانوا أكثر تطبيقاً وتنظيراً للتاريخية لأنها عماد الماركسية، وغالب إن لم يكن كل العلمانيين العرب المنادين بها كان في حياتهم طور ماركسي -إن صح التعبير- حتى ولو زعموا التخلي عن الماركسية بعد أفول نجمها، أو حاولوا تحوير مفهوم التاريخية المادية بما يرونه مناسباً للإسلام، والادعاء بأن التاريخية المادية مجرد أطر فكرية فارغة، يمكن توظيفها في مجالنا الإسلامي، وملؤها بما نريد[1].

فالتاريخية فكرة ذات أسس عقدية، ولها تصورها المؤصل عن الكون والتاريخ والدين، فهي «عقيدة تقوم على مسلمات إذا تُخلي عنها، أو عن بعضها انهار هذا البناء نظرياً قبل أن ينهار إجرائياً»[2]، لذلك محاولة تقسيم التاريخية إلى شاملة للكون والحياة، وجزئية خاصة بالنصوص تبدو غير منطقية، وإنما لجأ لذلك التقسيم العلمانيون العرب محاولين أخذ ما يناسب أهدافهم في القول بتاريخية الأحكام، وترك ما يثير الاعتراض عليهم بالقول بأن الوحي والنبوة ما هي إلا ظواهر بشرية، تحدث بسبب تطور المجتمعات البشرية وحاجاتها.

وبالرغم من أن فكرة المادية التاريخية -كما أسلفنا- لها ارتباط وثيق بالماركسية، وبنظرية التأويل (الهرمنيوطيقيا) فإن العلمانيين العرب حاولوا جاهدين البحث عن أصول فكرية ومعرفية لها في الإسلام؛ لأجل إضفاء المشروعية على الخطاب العلماني، ولمحاولة تفكيك الشريعة من الداخل بما يخدم ذلك المشروع، وبذلك جاء القول بأن المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ما هي إلا تجليات واضحة لتاريخية النص، يقول أبو زيد: «ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم المكي والمدني والناسخ والمنسوخ»[3]، ويقول طيب تيزيني: «واقعية آيات القرآن تنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير

---

(١) ينظر: التراث والحداثة (ص: ١١٤)، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية (ص: ١٥١).

(٢) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية (ص: ١٥٢).

(٣) نقد الخطاب الديني (ص: ٢٠٦).

القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه؛ لأن النص نزل وفق الأحداث والمناسبات البشرية، واستجابة لها، فهو يجيب عن مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي محدد، وبيئة اجتماعية، وبشرية، تحمل خصائص معينة»[1].

كما حاولوا إلصاق فكرة التاريخية بالمعتزلة، أو ابن خلدون، والحقيقة أن هؤلاء بعيدون كل البعد عن المنهج التاريخي المادي؛ إذ إننا نرى أنه كان من المسلمات عند المعتزلة الإيمان بالوحي، والنبوة، وأحكام الشرع، ولو وجد تشابه فإن الأصول الفكرية، والمنطلقات المنهجية، تختلف كل الاختلاف عن تلك النظريات التي استقت أصولها من فلسفات تقوم على نفي الدين والغيب عموماً، فهذا المنهج يصدر عن نزعة مادية وضعية لا تؤمن بأن الأديان من عند الله تعالى، وتراها إنشاء إنسانيًّا، وذلك لأن الإنسان يتحكم بالتاريخ تحكمًا كاملاً.

وقد ولع العلمانيون العرب وأدعياء القراءة الجديدة بلا استثناء بالتاريخية كالعروي، ومحمد أركون، ونصر أبوزيد، ومحمد شحرور، وطيب تيزيني، والجابري، الذي حاول التوفيق جاهداً بين المادية التاريخية والإسلام، وكانوا يرونها المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث ضمن حركته التاريخية وتحديد ما يصلح منه للعصر الحاضر.

ومحاولة إضفاء التاريخية على القرآن هي القاسم المشترك بين كل دعاوى القراءات الجديدة للقرآن مهما اختلفت اتجاهاتها ومنطلقاتها.

وتاريخية القرآن تعني: إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً، مما يؤدي إلى التنصل من سلطة النص، وقداسته، وشموليته، وعمومه لكل زمان ومكان[2]، فتكون تعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية، والعقائد ذات طابع تاريخي، والتشريعات على اختلافها هي نسبية حسب الواقع التاريخي، المهم هو ارتباط النص باللحظة التاريخية التي ولد فيها وأن لا يتجاوز تأثيره الزمان والمكان الذي وجد فيه[3].

لذلك لم تكن النظرة خاصة بتاريخية النصوص القرآنية فقط، بل بتاريخية السنة أيضاً، وكل

---

(١) النص القرآني (٥/٣٨٠).

(٢) ينظر: العلمانيون والقرآن (ص: ٣٣٢).

(٣) ينظر: النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد (ص: ٦)، القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ١٤).

أفهام علماء المسلمين المستقاة من الكتاب والسنة في مختلف العلوم كالتفسير، والفقه وغيرهما[1]. فأحكام الشريعة في نظرهم أحكام أتت لأحوال بشرية عارضة ومتغيرة، فإذا ذهبت تلك الأحوال ذهبت أعراضها معها[2].

---

(١) ينظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور (ص: ١٢٥)، نحن والتراث، محمد الجابري (ص: ٢٩)

(٢) ينظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر حداد (ص: ٢٢-٢٣).

المبحث الرابع: المنهج الأسطوري (Mythology).

المطلب الأول: المفهوم والنشأة.

إن التعريف اللغوي والاصطلاحي لكلمة أسطورة لا يفيدنا هنا؛ لأن مرادنا هو مفهوم الأسطورة في ضوء المناهج الغربية للنقد، وليس المراد تحديد معنى الأسطورة في اللغة العربية.

فالأسطورة: خطاب لغوي ورمزي ينطوي على حقائق اجتماعية وثقافية ونفسية متصلة بالفرد والجماعة، وهو ما أهّلها لأن تكون مجال بحث لعلوم إنسانية عديدة، ما انفكت تؤكد أن للأسطورة بنية رمزية، نحتاج في تبين دلالاتها وفك ما استغلق من فهمها إلى تأويل.

والمنهج الأسطوري عند من يستعمله مثل اللغة له مدلول ثقافي وحضاري، يمكننا من تفسير القيم الأخلاقية والمعارف والمحرمات، فالأسطورة ليست رموزاً مفككة، وإنما نسق لغوي على صلة وطيدة بتاريخ الأفكار وتاريخ الأديان، فهي ذات قيمة توضيحية وتوثيقية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية؛ إذن هي: نظام رمزي دلالي تواصلي تفسيري للظواهر والمؤسسات الاجتماعية، والمعتقدات، والمحرمات، والمقدسات، وبذلك تكون الأسطورة خطاباً وجودياً ينطلق من وجود الإنسان ليعود إليه سعياً لفهم الحقيقة[١].

وللمنهج الأسطوري في تحليل النصوص علاقة وثيقة بالأنثروبولوجيا، وعلم اللسانيات الحديث. فالأنثروبولوجيا anthropology علم متخصص في علم الإنسان، يبحث في أصل الجنس البشريّ وتطوّره وأعرافه وعاداته ومعتقداته، وفي السُّلالات البشريّة وخصائصها ومميِّزاتها، كما أن الأنثروبولوجيا، من جهة أهم، تستكشف، بحكم تخصصها، الدور الوظيفي الذي تؤديه فكرة المقدس بالنسبة لبنية الجماعة التي تعمل داخل إطارها[٢].

وأما اللسانيات فلاهتمامها باللغة من حيث رمزية الدلالة في الألفاظ، ورمزية ما يسمى "اللغة الدينية"، وأنها عبارة عن مجازات؛ «لأن اللغة الدينية تتميز عن اللغات في أنها تعرض صوراً رمزية للحياة أكثر مما تقدم تعابير مباشرة عن الحياة والوجود، لقد اكتشفت اللغة الدينية

---

(١) ينظر: الدولة والأسطورة، كاسيير أرنست، ترجمة: أحمد حمدي (ص: ٦٩)، الموسوعة العربية (٢/٢٨١).

(٢) ينظر: الموسوعة العربية (٣/٧٦٣).

بشكل فريد نادر المثال الرمزية الدينية»[١].

وهذا المنهج النقدي قد تبلورت ملامحه نتيجة لجهود عالمين هما سير جيمس جورج فرايزر[٢]، وجوستاف يونغ[٣] الذي ارتبط اسمه باسم فرويد[٤]، وكانت جهوده فيما يتعلق بالنقد الأسطوري في نظرية الذاكرة الجماعية.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن جميع العقائد الدينية ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي يتعرض لها الإنسان، مثل: الأحلام والأمراض والنوم والموت، وأنَّ ظاهرة الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقادي لدى الإنسان، كما حاولوا إبراز الأصل الثقافي للمعتقدات الدينية على اختلاف أنواعها والتي تطورت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنية.

ومن تلك التحليلات أن الإنسان كان يجتهد في البحث عن وسيلة للتحكم في البيئة التي يعيش فيها، فانتهى به ذلك إلى أن هناك كائنات مشخصة لها وجود في كل مكان، وأنه يتعين استرضاؤها، وهكذا كان مولد الدين الوضعي، وأن التطور العقلي البشري مر بثلاث مراحل: السحر البدائي، والدين، والعلم[٥].

وهنا نلحَظ أحد امتدادات الهرمنيوطيقيا الذي يعدُّ اللغة الدينية خصوصا عبارة عن رموز، وأن المفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية،

---

(١) الإسلام: الأمس والغد، محمد أركون وغارديه لوي، ترجمة: علي المقلد (ص: ٢٠٢).

(٢) سير جيمس جورج فرايزر: عالم أنثروبولوجيا بريطاني، ولد عام (١٨٤٥م)، أشهر أعماله: "الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين"، وهو في اثني عشر مجلداً، ألفه من عام ١٨٩٠م حتى عام ١٩١٥م، تتبع فيه الأساطير، وفيه يؤكد أن الإنسان آمن بالسحر أولا ثم الدين ثم العلم، (ت: ١٩٤١م). ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ٣١٩).

(٣) كارل جوستاف يونغ، عالم نفس سويسري، ولد عام (١٨٧٥م)، عرف ببحوثه في مجال اللاوعي والميثولوجيا، (ت: ١٩٦١م). ينظر: معجم أعلام المورد (ص: ٥١٠).

(٤) سيغموند فرويد، طبيب أمراض عصبية نمساوي، ولد عام (١٨٥٦م)، أحد أشهر علماء النفس وأكثرهم أثراً في الفكر الحديث، اشتهر بطريقة التحليل النفسي القائمة على تأكيد أثر اللاوعي، والغريزة الجنسية في تكوين الشخصية، (ت: ١٩٣٩م). ينظر: معجم أعلام المورد (ص:٣٢٢).

(٥) ينظر: خمسة مداخل إلى النقد الأدبي، ويلبر سكوت، ترجمة الدكتور: عناد غزوان وجعفر الخليلي (ص: ٢٦٥).

وعن طريق هذا المجاز تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة للانفتاح من خلال دائرة التأويل[1].

و المراد بالمجاز: أن اللغة المستخدمة كلها رمزية مجازية، وهو قريب من قول بعض الفلاسفة المتقدمين الذين قالوا: «إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وعن الجنة والنار وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون أن الله جسم عظيم، وأن لهم نعيماً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر؛ لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلونه»[2].

---

(١) ينظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد (ص: ١١٨).

(٢) درء تناقض العقل والنقل (١/٩).

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق المنهج الأسطوري على القرآن الكريم.

لقد شغف بهذا الاتجاه الأسطوري أصحاب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ حيث يرون أنه يتمتع بالمرونة والحرية وإتاحة قراءات متعددة للنص، يقول قائلهم: «ويعد هذا المنهج من أمضى الأسلحة التي يمكن اعتمادها في الصراع الفكري الدائر مع التيار الديني، وشل فاعلية أسلحته التقليدية، وتعرية أفكاره، وبيان تهافتها، وعدم واقعيتها»[1].

إذ إن القول بأن القرآن عبارة عن نص مركب تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالمزورة، والوقائع الخيالية بالتصورات الأسطورية، سيؤدي حسب كلامهم إلى إلغاء «ديمومة النموذج القرآني التعبوي والتجييشي»[2].

والمنهج الأسطوري الذي نشأ في ظل الأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي كان كغيره من المناهج تستبعد الدين من مجال البحث، بينما زاد عليها هذا المنهج بتقديم تفسير علمي للدين وأنه تطور فكري بشري، أما المقدسات والعقائد فكانت رموزاً للإشارة إلى ما يخافون منه ويجهلونه.

وبهذا فإن تطبيقه على النص القرآني يستلزم عدم الإيمان أولاً بمفهوم الدين وتصور العقائد كما يعرضها القرآن.

ويستلزم هذا تعطيل ألفاظ القرآن عن دلالاتها المباشرة، والاعتقاد بأنها مجرد رموز استمدت من البيئة، يقول حسن حنفي: «القرآن لم ينقل ويدون باللهجة الخاصة بمكة، بل بلغة قريبة من اللغة الشعرية العامية التي كانت قد تجلت كلغة للسحر منذ قرون، ومن هنا، كانت "رمزية الوعي بالخطيئة "، و"رمزية الآخرة"، و"رمزية الأمة"، و"رمزية الحياة والموت"... "هذه الرمزيات المختلفة تغمر الخيال بتمثيلات أسطورية تتصدأ بالاصطدام بها كل ادعاءات العقل البرهاني الذي يطمح إلى إبطال العجائبية عنها، إنه يتوجب علينا أن نخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، حيث تجري أنهار من الخمرة والعسل، إلخ، فتلك الصور لا تستمد قوة إثارتها، وقيمتها الإيحائية القصوى إلا إذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى

---

(١) الأسطورة والتراث، سيد محمود القمني (ص: ٢٨).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة عملية (ص: ١٠٦).

الأعراب البدو، وباختزالنا الدين في مجموعة من الطقوس والمؤسسات والمناشط الدنيوية القابلة للتحليل العلمي، فإننا نسرع من وقع مسار إبطال القداسة عن العالم وعن الوجود الإنساني لتستقر آخر الأمر في الدنيوي المباشر والعارض»[1].

(١) من العقيدة إلى الثورة (٥/٨٠-٨٧).

المبحث الخامس: المنهج البنيوي (structuralisme).

المطلب الأول: المفهوم والنشأة.

البنيوية: تيار بحث انبثق في بداية القرن العشرين، مستخدم في عدة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبنى يمكن أن تكون: عقلية مجردة، لغوية، اجتماعية، ثقافية.

برزت البنيوية في بدايتها في مطلع القرن التاسع عشر ضمن حقل علم النفس، لكن نجمها سطع فعلاً في منتصف القرن العشرين حين لا قت شعبية منقطعة النظير مخترقة جميع أنواع العلوم والتخصصات.

أبرز من عمل ضمن إطارها وعمل على تطويرها: فريديناند دي سوسير، و كلود ليفي شتراوس[(١)].

والبنيوية اللغوية: منهج عام يأخذ اللغة على أنها (بناء) أو (هيكل)، أشبه شيء بالهيكل الهندسي المتشابكة وحداته ذات الاستقلال الداخلي، والتي تتحد قيمها بالعلاقات الداخلية بينها، وذلك بمعزل عن أي عناصر خارجية، كصاحب النص المنطوق أو المكتوب، والسياق الخارجي غير اللغوي؛ إذ إن هذين العنصرين ليسا من اختصاص علم اللغة في نظر البنيويين؛ فالمعنى يجب أن يكون في بنية كل اللغة من تحليل الكلمات ذاتها.

ومعنى ذلك أنّ تحليل أي نص لغوي يعتمد على نظرتين: هما استقلاليته عن أي ملابسات أو ظروف خارجية، والثانية: تشابك وحداته وترابطها فيما بينها داخلياً، فلم يعد من المهم معرفة ماهية الشيء، أو مكونات أجزائه، بل المهم معرفة كيفية ترابط أجزائه وعملها مجتمعة[(٢)].

وهكذا، فإن البنيوية اللغوية: تقوم على سيطرة النظام اللغوي على عناصره، وتحرص على

---

(١) كلود ليفي شتراوس، ولد عام (١٩٠٨م)، ينتمي إلى عائلة من البورجوازية الفرنسية اليهودية، عالم اجتماع فرنسي وأحد أعمدة الفكر البنيوي (ت: ٢٠٠٩). ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، المجلد الثالث، الجزء الثاني، الباب الثاني عشر.

(٢) ينظر: الموسوعة العربية (٤٢٤/٥)، المعجم الفلسفي، جميل صليبا (ص:٢١٧-٢١٨)، دليل الناقد الأدبي (ص: ٦٨).

الطابع العضوي لشتى التغيرات التي تخضع لها اللغة، ومع أن دي سوسير لم يستخدم لفظها وإنما استخدم كلمة "نسق" أو "نظام"، إلا أن الفضل الأكبر في ظهور المنهج البنيوي في دراسة الظاهرة اللغوية يرجع إليه هو أولاً وبالذات[١].

وفي البنيوية لا يهم مؤلف النص، ولا مقاصده ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهم هنا النص الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجُمله.

فالنص ليس إبداعاً يعتمد على قدرة المؤلف، بل هو صيغة كتابية تحكمها قوانين وشفرات، لا تمت لصاحبها بصلة، ودور القارئ بما معه من أدوات حل الشفرات، فالبنية هي التي تتحكم في المؤلف وتصنع النص، وليس العكس[٢].

وبدأت البنيوية في الانهيار في أوائل السبعينات من القرن العشرين، وظهر مكانها ما اصطلح على تسميته "ما بعد البنيوية". وكان رولان بارت وجاك دريدا[٣] أهم فلاسفتها.

وكان بارت قد تحول عن البنيوية إلى ما بعد البنيوية، وانتقل في دراسته من أهمية الكاتب في تركيب النص الأدبي باعتماد معايير وبنى جاهزة الصنع، إلى دور قارئ النص في توليد معاني جديدة لا نهاية لها، وجاء هذا في مقالته "موت كاتب" (١٩٦٨) التي أعلن فيها استقلالية النص وحصانته ضد أي تقييد له بمعايير أو بحدود مضمونة، أو بحدود ما قصده الكاتب منه، فيصبح القارئ بهذا هو المنتج للنص ولمعان متجددة فيه، فكانت هذه نهاية البنيوية وبداية التفكيكية[٤].

وقد تلقف النقد الأدبي العربي هذا المنهج كما أولع بتلقف غيره من اتجاهات النقد وتطبيقها على النصوص كمرحلة أولية، سواء على نطاق الترجمة أو الإعمال، ووجد امتداداً كبيراً له خصوصاً في منتصف السبعينيات بعد أفوله في مهده، ثم ما لبث أن تلاشى وتضاءل الاهتمام به أمام الحركة النقدية المستجلبة المتسمة بالتسارع والقلق، وكان لضبابية هذا

---

(١) ينظر: التفكير اللغوي، كمال بشر (ص: ١٠٢).

(٢) نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل (ص: ١٧٦) .

(٣) جاك دريدا فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، ولد عام (١٩٣٠م)، صاحب نظرية التفكيك، اشتهر بنقده الشديد للبنيوية وروادها (ت ٢٠٠٤م).

(٤) ينظر: الموسوعة العربية (٥/٤٢٥).

المصطلح، والمراد به، وكيفية تطبيقه، أثر كبير في خفوت الاتجاه البنيوي وظهور ما بعد البنيوية[1].

(١) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر (ص: ١٤٩).

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق البنيوية على القرآن الكريم.

البنيوية بهذا التعريف والتحديد هي حد أشكال الهرمنيوطيقيا (التأويلية)، وتستمد أغلب مباحثها من علم اللسانيات السابق ذكره، و يمكن القول إن الهرمنيوطيقيا تمثل منهجاً يضم في داخله غالب الاتجاهات النقدية التي تعد البنيوية أوسعها انتشاراً.

إن محاولة تطبيق المنهج البنيوي على القرآن تعني:

- عدم اعتبار القائل، فلا قداسة للقائل أو النص أو مفاهيم سابقة أو غيبية؛ لأن البنيوية منهج مطرد بقوانين وتحليلات شمولية قاطعة لا تستثني قائلاً ولا نصاً ولا لغة، فلا تؤمن بأن نصاً قد يكتسي صفة خارجة عنه راجعة إلى مصدره الإلهي.
- تقديم التحليل اللغوي الذي لا يهدف لشرح وبيان المعاني، بل رؤية العالم كما تجسدت في الممارسة الألسنية للنص، وبهذا ننتقل من (النص الماثل) إلى النص الغائب، وذلك أن النص الماثل ليس ذرة مغلقة على نفسها، بل هو نتاج اجتماعي تاريخي[(١)]، فيقدم التحليل الاجتماعي التاريخي حينها على المعاني، ومعلوم أن تطبيق ذلك على القرآن يستلزم إهدار معانيه، وإكسابه قبل ذلك الصبغة الاجتماعية التاريخية واعتبارها مصدراً له.

وقد كانت البنيوية نظراً لطبيعتها أداة مهمة استخدمت في كافة مناهج تحليل القرآن السابقة كالتاريخية والأسطورية، وقد قدمنا القول فيها.

وقد كان محمد الجابري ممن شغف بها ودعا لاستخدامها منهجياً في قراءة القرآن، وكانت قراءته تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي، أي: «أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولاً، ومعان ثانياً، وقضايا وإشكاليات ثالثاً. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعورياً أو لا شعورياً وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهماً وتفسيراً وتأويلاً، مع ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، إن

---

(١) ينظر: فضاء النص الروائي، مقاربة بنيوية تكوينية، محمد عزام (ص: ٤٢).

القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»[1].

---

(١) الخطاب العربي المعاصر (ص: ٨٥).

المبحث السادس: المنهج التفكيكي (deconstruction).

المطلب الأول: المفهوم والنشأة.

يدل مصطلح (التفكيك) على الهدم والتقويض والتخريب، وهي عادة تقترن بالأشياء المادية المرئية، لكن المصطلح في مستواه الدلاليّ العميق يدل على تفكيك الخطابات، والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها، وكان أول من استخدمه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في الستينات بهدف تفكيك بنية الخطاب مهما كان نوعه وتفحص ما تفيده تلك البنية.

ومع اتساع استخدام المصطلح ازدادت دلالاته غموضاً، وغالباً ما رافقت دلالتَه ظلال سلبية جعلته مرادفاً لمصطلح العدمية، أو التلاعب المتكلف بالألفاظ[1].

وقد أسلفنا في البنيوية أن إعلان بارت موت الكاتب في نهاية الستينيات الميلادية، كان بداية لنشوء الاتجاه التفكيكي في النقد.

ولعل أهم ما يؤكده التفكيك ويتحول عنده إلى هدف هو أنّ الخطاب ينتج باستمرار، ولا يتوقف بموت كاتبه، وتجمع جل الكتابات على أنّ القراءة التفكيكية قراءة متضادة، تثبت معنى للنص ثم تنقضه لتقيم آخر على أنقاضه في إطار "إساءة القراءة"، إنّها تسعى إلى إثبات أنّ ما هو هامشي قد يصير مركزياً إذا نظرنا إليه من زاوية مغايرة، فهي تبحث عن اللَّبِنَة القلقة غير المستقرة، وتحركها حتى ينهار البنيان من أساسه ويعاد تركيبه من جديد، وفي كل عملية هدم وإعادة بناء يتغير مركز النص، وتكتسب العناصر المقهورة أهمية جديدة، يحددها أفق القارئ الجديد، وهكذا يصبح ما هو هامشي مركزياً، وما هو غير جوهري جوهريًا.

وتؤكد التفكيكية أن اللغة أبعد ما تكون عن التعبير الموضوعي الشفاف، ولذلك يجب تناولها بقدر كبير من التشكّك وعدم اليقين، فاللغة بجميع أنواعها، هي لغة استعارية تعتمد في عملية التوصيل على إحداث تأثير أو تكوين صورة، وذلك لعجزها عن نقل الواقع أو الأفكار نقلاً موضوعياً، ومن هنا كان التشكّك النقدي الذي تمارسه التفكيكية في دقّة المعاني المباشرة

---

(١) ينظر: الموسوعة العربية (٧٠٢/٦).

للّغة[1].

وفي غياب الكاتب تصبح عملية إيجاد تأويلات للنص عملية عبثية لا نهاية لها، لإمكانات اللعب بالمعاني، ولكن هذا لا يعني تخلياً فوضوياً عن كل القيود، وإنما تفكيكاً وهدماً منظمين لإنتاج معان أخرى، وكأن القارئ يعيد كتابة النص، فيصبح منتجاً له وليس مستهلكاً، وهذا أساس المذهب التفكيكي، الذي طوره دريدا، وهو أساس "ما بعد البنيوية".

---

(١) ينظر: المذاهب النقدية الحديثة: مدخل فلسفي، محمد شبل (ص: ٣٢٠)، دليل الناقد الأدبي (ص: ١٠٩)، مناهج النقد المعاصر، صلاح فضل (ص: ١٣٠).

المطلب الثاني: إمكانية تطبيق المنهج التفكيكي على القرآن الكريم.

كان للتفكيكية حضور كغيرها من اتجاهات النقد التي سادت في الثمانينات، ومن الذين مارسوها أركون وعلي حرب وهاشم صالح وغيرهم[1].

ولعله من المفزع أن تطبق البنيوية والتفكيكية على ذات النص، كونهما منهجين نقديين مختلفين قام أحدهما على أنقاض الآخر، ولكننا وجدنا باحثاً كأركون يستخدم أدوات النقد تلك على النص القرآني، فهو بنيوي لا ينظر إلا للنص بمعزل عن أي عامل آخر، ويحاول التدقيق في العلاقات بدل المعاني، وهو تفكيكي إن أراد نسف كل قراءة سابقة وتعديد المعاني.

ولعل التفكيكية حضرت بقوة في القراءات المعاصرة للقرآن، كونها تتيح فرصاً لكل تفسير وقراءة يقترحها أصحاب تلك المناهج.

وبناءً على هذه النظرة التفكيكية أفرغ الخطاب الحداثي العقائد الإسلامية والعبادات العملية من محتواها وغدت أموراً رمزية يتغير معناها والمراد منها بحسب تغيُّر الزمان والمكان، فالعقائد الإسلامية لا تَعْدو أن تكون تجارب إنسانية يقوم بها المجتمع المسلم ثم لا يلبث أن يتخلى عنها أو يقوم بتغييرها إذا تغيرت الظروف أو اقتضت الحاجة إلى ذلك، يقول علي حرب: «ومهمة القارئ الناقد أن لا يُؤخَذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله»[2]، ويقول: «القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب أن يستنفذه أو يغلقه، فلكلٍّ تصوره وفهمه، ومن ثَمَّ لكلٍّ مذهبه وإسلامه»[3].

أما أركون فيرى: «أن القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي»[4] ، وهو «عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر»[5]، وينتهي حسن حنفي إلى أن: «النص الشرعي يختلف معناه وتأويله بحسب اختلاف العصور؛ لأن النص قالب بلا مضمون، يمتلئ بحسب الظروف

---

(١) ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر (ص: ١٥٣).

(٢) نقد النص (ص: ٢٢).

(٣) نقد الحقيقة، علي حرب (ص: ٨٩).

(٤) تاريخية الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص: ١٤٥).

(٥) المرجع السابق (ص: ١٣٩).

المحيطة به»[1].

إذن في تطبيق ذلك المنهج لم يعد المهم في قراءة النص الديني البحث عن مراد الله ومقصوده من كلامه، وإنما بات الأمر المهم هو البحث عما ينقدح في ذهن القارئ للنص من معانٍ ولو كانت مخالفة لما كان من فهم الصحابة، فيكون حينئذ نصاً ينفتح على معانٍ لا حصر لها، ويتقبل احتمالات لا عدَّ لها، ويتسع لكل المتناقضات، وكلها في الوقت نفسه تمثل حقيقته ومقصده[2].

(١) مجلة اليسار الإسلامي، الافتتاحية، حسن حنفي، العدد الأول، ١٩٨١م (٢/٣٩٥).

(٢) ينظر: الاتجاه الباطني في تشكله الجديد، مقال للكاتب سلطان العميري، مجلة البيان، العدد ٢٩٦، بتاريخ ٢٠١٢/٢/٢٠.

المبحث السابع: محل الخلل في المناهج المعاصرة لقراءة القرآن الكريم.

١- المساواة بين القرآن وغيره من الكتب، وبينه وغيره من النصوص البشرية، من منطلق كون النصوص الدينية المقدسة واحدة يصح على جميعها ما يصح على أحدها، وكون التجارب والسياقات التاريخية واحدة، مع القفز على الفوارق والخصوصيات والمميزات التي تحكمت في بنية كل نص ووجهت مساره التاريخي، لدرجة يخيل للدارس معها أن ثمة رغبة قوية في المساواة، بل التسوية، بين النصوص المقدسة بحيث لا يبقى بينها نص صحيح يصدق ويهيمن ويشهد بالحق على ما سواه، ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾[١].

إن دعوى مساواة النصوص الدينية فيما بينها، دون أدنى اعتبار للمسار التاريخي الخاص بكل نص، حفظاً وجمعاً وتدويناً وتوثيقاً، دعوى باطلة، يراد إلصاقها بالقرآن الكريم، يقول نصر أبو زيد: «كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف»[٢]، وهذا التعميم من غير مستند علمي عقلي أو تاريخي إلا الرغبة الجامحة في التسوية.

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يرفضون الانطلاق من مقدمة التمييز بين النصوص، وإن شهد لذلك العقل والتاريخ، فكيف ينطلقون من مقدمة التسوية وليس لها دليل يشهد لصحتها إلا الادعاء[٣]، لقد تعرض الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد لحملة نقد قوية أثبتت صحتها في كونه قد لحقه التحريف والزيادة، وكان بعضه آراء للأحبار والرهبان جمعت وصيغت بنفس الصياغة، كما أن عوامل الترجمة من لغة لأخرى كان لها دور في ذلك التحريف، أما القرآن الكريم فبغض النظر عن دراسات المستشرقين التي كانت تحاول الطعن فيه لأهداف

---

(١) سورة المائدة: ٤٨ .

(٢) النص: والسلطة والحقيقة (ص: ٤).

(٣) ينظر: الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، العدد: ٥٩ .

سياسية استعمارية، فلم يكن من الممكن أن يَصْدق عليه ذلك النقد مهما ادُّعي عليه، لتوافر وسائل حفظه التاريخية المعلومة، ولعدم تغير لغته، وغير ذلك من العوامل والحقائق التي لا يمكن نكرانها إلا لمن أراد تزييف التاريخ.

كما أن من محل الخلل في تلك القراءات أن تتحول النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي لا فرق بينها وبين سائر الموروثات الأخرى مادام التعديل البشري قد طرأ عليها، هكذا يستوي في هذا الخطاب النص القرآني بغيره من النصوص البشرية، مع وجود الفوارق الثابتة بينهما والتي لا يسع مسلم إنكارها، ومنها:

- النص القرآني مصدره من الله تعالى، فهو رباني معصوم، والنص البشري إنساني غير معصوم.
- اختلاف القصد والغاية: فالنص القرآني محدد المرادات، وهو مرجع هداية وتقويم، والنص البشري متردد بين التجلي والخفاء، غايته التواصل والتفاعل.
- النص القرآني يقيني، قطعي، نهائي، والنص البشري نسبي، لا نهائي، محتمل.
- النص القرآني معجز، صالح لكل زمان ومكان، والنص البشري غير معجز، محكوم بظروف زمانه ومكانه.

وإن النظر في هذه التقابلات بين النص القرآني والبشري يقود إلى حقيقة دامغة لا ريب فيها وهي أن النص القرآني متفوق في بعده الزماني ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، عالمي في هداه، عصري في مواكبة النوزال والمستجدات، قيوم على الناس والواقع والتاريخ؛ لأنه يحمل صفة اليقين المطلق، بتنزيله من عند الله تعالى[1]، فمحاولة دراسته بنفس المناهج التي تدرس بها النصوص البشرية لهو خلل في المنهج عظيم لا يقدم عليه إلا من ساءت عقيدته وشاقَّ الله ورسوله.

٢- أن تلك المناهج مازالت نظريات، فنتاجات النقد الحداثي وما قبله وما بعده على مستوى نظرياتهم الأدبية أو التنظير للأدب ورؤيتهم للنص الأدبي، وعلى مستوى مناهجهم النقدية أو كيفية قراءتهم له، ليست حقائق علمية إنسانية عالمية يجب التسليم بها وعدم مناقشتها، بل

---

(١) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر (ص: ٣٦).

هي طروحات وفرضيات ومبادئ ومفاهيم قابلة للنقاش والحوار والجدل، والاختلاف أو الاتفاق معها، فهي نظريات متأثرة باتجاهات ذلك الفكر، بوصفها جزءاً من الثقافة الغربية، متحيزة إلى رؤى فلسفية غربية خاصة بواقعهم[1].

ولقد رأينا كيف أن تلك الفلسفات تتبدل وتتطور، وبعضها يختفي وبعضها يظهر، كما أن تلك الفلسفات أدت لظهور اتجاهات متناقضة من الماركسية إلى الليبرالية إلى غيرها، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح تقديم مناهج مازالت في طور التجربة لتفسير الفرآن الكريم وادعاء قدسيتها وأنها لا تقبل النقد في مقابل زعمهم حسب تلك المناهج نسبية الحقيقة للقرآن وتفسيره.

٣- أن تلك المناهج المتبعة في تفسير القرآن الكريم لا يمكن عزلها عن سياقها الذي نشأت فيه، وتلك خاصية تمس المنهج الوضعي المتبع في العلوم الإنسانية الاجتماعية بشكل عام، فغالبية نظريات ومناهج النقد الأدبي الغربية التي نشأت في ظل تلك العلوم متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت واستمرت من خلالها، فهي تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، ولذلك فقول عدد من النقاد بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أي تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، هو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشف تحت محك التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج، وهذا الطرح هو ليس جديداً على الوعي النقدي العربي، بل هو أحد المرتكزات الأساسية للحوار العربي - الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربية منذ كانت موروثاً يونانياً، حتى أمست هذه القضية ضرباً من التفكير البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل، وعليه فإنّ إسقاط صفات العالمي والموضوعي على النقد الأدبي الغربي كما يذهب عدد من النقاد، هو تحيز لرؤى ومرجعيات غربية[2]، فالموضوعية المدعاة تقوم على أيديولوجية شديدة التحيز لفلسفة خاصة بها عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فلسفة لا تعترف بالمقدس مطلقاً، وأي استعمال لتلك المناهج يعدُّ استعارة للمفاهيم النهائية لدى الآخرين، واقتباساً من المدارس الفكرية الغربية، فهو عملية

---

(١) ينظر: الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة (ص: ١٠٢-١٠٥).

(٢) ينظر: ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي، سعد عبد الرحمن البازعي، ضمن كتاب: إشكالية التحيز (ص: ٢٦٨-٢٧١).

اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل، ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات، فالحداثة الغربية وما نتج عنها لم تنشأ من فراغ، وإنما هي النتاج الطبيعي المنطقي لتطورات الفكر الغربي في الثلاثمائة عام الأخيرة على الأقل، التي أدت بصورة حتمية سببية إلى ظهور المدارس الأدبية والنقدية الجديدة بمصطلحاتها الخاصة، وعليه فإنَّ نقل مصطلحاتها ومناهجها في عزلة عن خلفياتها الفكرية والفلسفية سوف يفرغها من دلالاتها ويفقدها القدرة على تحديد معان صحيحة، أما نقلها بعوالقها الفلسفية فسوف يؤدي إلى تقويض أسس التصور الإسلامي، مما يؤدي للفوضى الفكرية، والاختلالات العقدية، والأخطاء العلمية؛ لأنّ القيم المعرفية القادمة مع المصطلح تختلف، بل تتعارض مع القيم المعرفية الإسلامية[1]، فهناك تغيرات جذرية أصابت التصور الغربي لمفهوم الكون والإنسان والحياة والعلاقة بينهم، ثم اللغة باعتبارها أداة التعبير عن المعرفة التي تولدها تلك العلاقات المتشابكة، ومن ثم تغيرت رؤيتهم المعرفية العلمية، ومصادر المعرفة التي ينطلقون منها، وهذه التغيرات هي التي أدت إلى توالد المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية إلى وجودية، وأدت إلى أنسنة الدين المسيحي، فالثقافة الغربية وضعت العلمية أو العقلانية والدين على طرفي نقيض على أساس أن الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانية، وقاموا بتفسير الدين والتدين تفسيراً حسياً، فالتدين إما محاولة إنسانية يعبر المتدين بها عن إخلاصه للنظام الاجتماعي، أو إسقاطات نفسية شتى ومتنوعة، كأن يكون إسقاطاً لرغبة اختلاق رمز يشكل قوة ربط جامعة في المجتمع، أو إسقاطاً لمصالح السلطات الحاكمة في الكهنوت والملوك، أو تعبيراً عن الاغتراب، أو أداة للسيطرة الاقتصادية واستغلالاً لجهد العمال من الرأسماليين، كما يذهب إليه الماركسيون عامة، ومنهم من تبنى موقفاً لا أدرياً تجاه قضايا ما بعد الطبيعيات أو الميتافيزيقا، وذهبوا إلى أنَّ هذه القضايا لا يستطيعون إثباتها ولا نفيها؛ لأنَّ التحقيقات التجريبية والاستدلالات العقلية لا تستطيع التطرق إلى خارج الوقائع وظواهر الأشياء، ثم إنّ هذه السمة الانفصالية أو الإقصائية أضحت من سمات الفكر الغربي؛ إذ إنّ الاتجاهات الذاتية والتجريبية عموماً أقصتا الإله على صعيد الوجود والمعرفة معاً؛ إذ لم يعد ذاتاً مستقلة بنفسه عن الوجود والإنسان، ولم يعد الوحي مصدراً معرفياً مستقلاً بنفسه عن العقل والحس أو التجربة، بل لم

---

(١) ينظر: المرايا المحدبة، عبدالعزيز حمودة (ص: ٦٢-٦٣)، المرايا المقعرة، عبدالعزيز حمودة (ص: ١٥٤).

يعد له دور في المعرفة والعلم، فيخضع الإنسان والظواهر الاجتماعية بما فيها الدين والكتب المقدسة لمنهج الضبط والقياس والتحكم والتفسير، أي لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، وهي المنهجية التي يتم عن طريقها فرض المادية على جميع مستويات الوجود، واختزال العالم إلى بعد طبيعي مادي واحد، تسري عليه القوانين العامة الطبيعية، ومن ثم تسقط الأبعاد القيمية، الغائية والأخلاقية، وتظهر الحتميات المختلفة التي تفسر مستويات الوجود المختلفة، بشكل حتمي مادي[1].

أما المعرفة الإسلامية فمصادرها العقل، والحس أو التجربة، والوحي، ولا يشكك أحدها بمعرفة الآخر أو ينفيها وينقضها، بل يكمل أحدها معرفة الآخر، فهي علاقة تكاملية بين مصادر المعرفة، وهذا الموقف من المعرفة منطلق في أصله من تصور صحيح يقوم على ثلاثة محاور رئيسة وهي: (الله والإنسان والوجود)، والتصور الصحيح لتلك المحاور من ثوابت الفكر الإسلامي التي تميزه عن الفكر الغربي ومنظوره، فالإيمان بالله هو الثابت الأول ومصدرُ كل المسلمات الفكرية والإيمانية، وهو منبع العلم والمعرفة، والوجود ينقسم إلى عالم الغيب وعالم الشهادة: يتداخلان ويتفاعلان بصفة دائمة ويستحيل الفصل بينهما، فالعالم عالمان يتداخلان ويتفاعلان في أفكار البشر ووجدانهم، عالم الغيب المتصل بذات الله وصفاته والحياة الآخرة والملائكة والجن والروح، وعالم الشهادة ويدخل فيه كل ما في الأرض وفي الكون من أشياء وأحداث وظواهر وعلاقات تجري وفقاً لسنن الله، ومصدر العلم بعالم الغيب هو الله، والمعارف المتصلة بعالم الغيب هو ما أخبر الله الناس به عن طريق الأنبياء والرسل، والإيمان بالغيب ضرورة في الاعتقاد الإسلامي وإنكاره يخرج الفرد من زمرة المؤمنين، أما عالم الشهادة فيمثله كتاب الكون المفتوح، وقد هيأ الله الإنسان لمعرفة هذا العالم وحثه على أن يقرأ كتابه، وأن يتأمل ما فيه من حركة دائبة لا تتوقف، وتناسق لا يختل و لا يتبدل، وفقاً للسنن التي فطر الله مخلوقاته عليها، من أمم ومن طير، ومن حيوان، ومن نبات، ومن ظواهر وأفلاك[2].

---

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، برتراند رسل (ص: ١١٢)، تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية (ص: ١١٧، ١٢٠، ١٣٠)، معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم، عرفان عبد الحميد فتاح، ضمن كتاب: نحو نظام معرفي إسلامي (ص: ١٦٠)، فقه التحيز، عبد الوهاب المسيري ضمن كتاب: إشكالية التحيز (ص: ٤٩، ٩٩-١٠٠)، المرايا المقعرة (ص: ٩١)، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، شكري عياد (ص: ١٥).

(٢) ينظر: البحث التربوي: الأزمة والمخرج، أحمد مهدي عبد الحليم (ص: ٦٤).

فتلك المناهج إذن تعد فكراً لقيطاً مجهول النسب بالنسبة لمصادر المعرفة الإسلامية، بالرغم من المحاولات المستميتة في تأصيله داخل الواقع الثقافي العربي بالعودة إلى التراث لإبراز بعض جوانبه الحداثية، بدعوى الجمع بين (الأصالة والمعاصرة)، وهو شعار رفعه الحداثيون العرب، ويُعّد خروجاً على مبادئ وأسس الحداثة الغربية التي تدعي القطيعة المعرفية مع الماضي، وهو في حقيقته لا يجمع بينهما، وإنما هو يقرأ التراث والنصوص الدينية من منظور حداثي غربي منحاز، أو من منظور استقراء الحداثة الغربية في بعض مفردات التراث الثقافي العربي، للوصول إلى شرعية الحداثة الغربية، لا شرعية التراث الإسلامي[1].

وتلك المناهج ليست حقائق علمية لابد من التسليم بأفكارها وطروحاتها، بل هي إنجازات ثقافية غربية لها خصوصيتها، كما أن دوافع نشر الحداثة الغربية في الثقافات الأخرى ليست الرغبة البريئة في نشر سيادة العقل والتفكير العقلاني، بل الرغبة في سيطرة المركز الحداثي على الثقافات الأخرى، بهدف استغلالها تجارياً وصناعياً عن طريق الاستعمار غير المباشر، أو منع تقدمها في أحسن الأحوال، والاستعمار الغربي مارس خديعة كبرى مع الشعوب المقهورة حينما قصر العقلانية على عقلانيته هو، على قوميته الخاصة، التي تقوم على عدم الاعتراف بأي مكتسبات من الماضي، ولهذا يدعو الشعوب المتبعة للتخلص من كل المعتقدات والأنظمة السياسية والاجتماعية التي لا تتأسس على العقلانية والعلمية[2]، ولكن ماضيه هو بعمقه الاستعماري الديني المتعصب يظل حاضراً في محاولة فرض رؤيتهم على الشعوب الأخرى.

وعلى هذا فدعوى الموضوعية التي يصدح بها من اتبع حذو تلك المناهج دعوى فارغة؛ لأنها تقوم على أسس تصور مسبق لا يمكن معها بلوغ الحقيقة إلا في حدود ذلك التصور.

ولقد بقيت الموضوعية فترة طويلة، باعتبارها الأساس الذي تتحلى به مناهج البحث الغربية عن الحقائق الاجتماعية والإنسانية به، واستُخدمت - كعقيدة دينية لاهوتية- بديلة لصكوك الغفران، وفي نفس الوقت لها قرارات الحرمان التي تدمغ بها من لا يلتزم بها، ولا يسلك طريقها، ولا تزال الموضوعية لدى الآلاف من المتعلمين المسلمين فكرة علمية تسول لهم أن الحقيقة في الكون يمكن الإمساك بها، والتعبير عنها بصورة كاملة من قبل الباحث الموضوعي والتي تفترض

---

(١) ينظر: المرايا المقعرة (ص: ٢٠-٢٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق (ص: ٧٢)، نقد الحداثة، ألان تورين (ص: ١٨٨-١٨٩).

أن الباحث شخص محايد بلا هوية ولا ثقافة، ولا عقيدة ولا أفكار مسبقة، ولقد جرى توظيف هذه الفكرة توظيفاً سياسياً واستعمارياً وأيديولوجياً في غالب الأحيان، إن لم يكن في جميعها؛ حيث خضع البحث العلمي لسيطرة الأقوياء سياسياً ومالياً وأيديولوجياً، وفي نفس الوقت قدمت رؤيتهم على الحقيقة الموضوعية[١].

إذن ادعاء من يستخدم مناهج البحث تلك من المسلمين لأجل الموضوعية، ادعاء باطل يبطله النسق الذي ولدت فيه تلك المناهج وتحيزها لظروف نشأتها؛ بحيث لابد للباحث من تصور مسبق عن الوجود هو نفس التصور الغربي قبل الشروع في بحثه، وهذا ما ينسف فكرة الموضوعية المدعاة مطلقاً.

٤- أن تلك المناهج بتحيزها لأيدولوجيتها كما أسلفنا، وخلوها حينئذ من الموضوعية، وقعت في نتائج وخيمة على المستوى المعرفي والمنهجي منها:

- الانتقاء المؤدلج: وأعني به انتقاء الاتجاهات المختارة في تفسير النص حسب ما يدينون به من أفكار، وكذلك انتقاء الأحاديث والأخبار أو الآثار أو أقوال السابقين التي تدعم وجهة نظرهم حيال موضوع ما، وهدرها وإهمالها إن خالفت الفكرة المسبقة عندهم.

ومن الأمثلة على ذلك نقد أبو زيد الشديد لكتاب "البرهان" للزركشي، واعتباره عملاً رجعياً تم في ظروف تاريخية معينة، أدت لعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية، وحولته (لشيء) له قداسته[٢]، إلا أننا نجد إحالات كثيرة للبرهان في كتابه تتعدى مجرد الاستشهاد العلمي إلى الاستدلال على ما يوافق رأيه، فيستدل بقول الزركشي على أن معاني القرآن لا تنكشف لمن في قلبه بدعة أو هوى[٣] على صحة رأيه في التأويل وأنه الوصول إلى بواطن المعاني والحقائق التي تخفيها الألفاظ، مما يحرره حينئذ من السياق اللغوي الذي نزلت به[٤].

وكذلك الأمر بالنسبة للسنة، فمع أنهم يتخذون موقفاً نافياً لحجيتها وأهميتها، بل ولصحتها، إلا أنهم لا يجدون أثراً أو قولاً قد يوهم الطعن إلا ذكروه تلبيساً وتدليساً، فإن كانت

---

(١) ينظر: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، عبد الوهاب المسيري (ص: ١٤).

(٢) ينظر: مفهوم النص (ص: ١٢).

(٣) ينظر: البرهان (٢/١٨٠).

(٤) ينظر: مفهوم النص (ص: ٢٦٥).

السنة والآثار محكومة بسياق تاريخي، وغير مؤكد من ثبوتها، فهلا كانت كلها كذلك؟

وكثيراً ما يتم استدعاء أسباب النزول، والآثار الدالة على النسخ وتوظيفها لغرض قصر الحكم على واقعة معينة، مع إغفالهم سنناً صريحة صحيحة في تفسير الآيات.

وليس الانتقاء المؤدلج يخص استشهاداتهم بالأقوال، بل حتى منهجية البحث، فكثيراً ما تتصدر عبارات يجب أن نفهم .. ومن الخطأ اعتبار.. في إلزام مقيت للقارئ والمتابع بمسلمات ابتدعوها لا تقبل المناقشة رغم مصادمتها لكل القواعد المدونة والمقبولة لدى المتخصصين في علم التفسير، كادعاء أركون أن القرآن لم تكتمل كتابته إلا في القرن الرابع الهجري، وأنه أصبح بعد ذاك مدونة رسمية مغلقة[1]، مخالفاً بذلك الأحاديث الصحاح، وشواهد السيرة، ومعطيات التاريخ.

ومن هذا أيضا اعتبارهم أن المناهج اللسانية، أو التاريخية، هي المدخل الأوحد لفهم القرآن الكريم، غافلين عن البعد الإيماني والغيبي في القرآن والذي يستلزم منهجية مناسبة له.

• الاستخفاف بالتراث، وتسفيه كل مخالف: كان من الخلل الذي أعقب اعتماد مناهج البحث القائمة على أسس معرفية وفلسفية غير إسلامية، الاستهانة بالتراث الإسلامي عموماً وما اختص منه بدراسة القرآن خصوصاً، وهذا خلل معرفي ومغالطة منهجية؛ إذ إن أي دراسة سابقة للنص القرآني لا يمكن إغفالها وردها بحسب مناهج وردت لاحقاً، وإغفال التفاسير السابقة ودراسات علوم القرآن لا يقصد منه إلا قطع الأمة عن ماضيها، وفصل العلوم عن تطورها الطبيعي في سياقها المعرفي المنطقي، ووصلها بماض وفكر غربي.

وكان أركون ممن شن تلك الحملة على كتب التفسير واصفاً إياها في مواطن كثيرة من كتبه بأنها: خطاب أيديولوجي تبجيلي، وفكر دوغمائي مغلق، ونتاج سطحي اجتراري يعتمد على قراءة مفرطة في الإيمانية[2].

ولا اعتبار في تلك المناهج بفهم الرسول ﷺ للقرآن؛ ففهمه كأي فهم، يقول أبو زيد: «ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل

---

(١) ينظر: القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص: ١٠٢).

(٢) ينظر على سبيل المثال: الفكر الإسلامي قراءة عملية (ص: ١٧٣).

هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي، والفهم الإنساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول؛ إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً»[1].

٥- إن الخلل الأكبر في تلك المناهج يتضح عند المستوى التطبيقي على الأحكام والعقائد، حيث إنها تنقض المعلوم من الدين، والمعروف من الإسلام، في محاولة لتفكيك البناء الماضي كله، وإقامة نسق وفق التصور المعرفي لها، ومن الطوام التي تنتج عن تلك القراءة في العقائد والأحكام:

- نزع القداسة عن النص القرآني، واعتبار النص تصبغ بالصبغة البشرية فور نزوله، فهذا النوع من المناهج يسعى إلى تحطيم الحواجز النفسية القائمة بين النص و المسلمين الذين يقدسون كلام ربهم، عن طريق القول بأن تلك القداسة تحجب الرؤية الصحيحة للمعاني؛ ولأن هذا تشكيك صريح في الوحي، نجد المسارعة من بعضهم -وفقاً لمنهجهم في عدم صدم ثوابت المسلمين مباشرة- إلى تغطية هذا التشكيك، بأن هذا التحليل لا يهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص، ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين؛ لكن كيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة، لا مجال إذن للمداورة والالتفاف[2].

والعجيب هو تعاملهم مع القرآن على أنه نص بشري، مع ادعائهم الإيمان بأنه منزل من عند الله، وهذا كلام يناقض بعضه بعضاً؛ بل يناقض حتى أسسهم المعرفية التي قامت عليها تلك المناهج، يقول نصر أبو زيد: «القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان ويتحوّل إلى نص إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص: ٩٣).

(٢) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة عملية (ص: ٣٣-٣٤).

ندري عنها شيئاً إلَّا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى -أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحوّل من كونه نصًّا إلهيًّا وصار فهماً (نصًّا إنسانيًّا)، لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل»[1].

وقد أسلفنا في ضوابط المفسر أن الخلل في مثل هذا إنما هو من سوء الاعتقاد، الذي ينجم عنه مفاهيم ضالة للقرآن والنبوة والوحي.

- القول بتاريخية الأحكام وأسطرة العقائد: لعل أهم خلل ينتج عن تلك المناهج في المستوى التطبيقي هو محاولتها أسطرة العقائد، والزعم بأنها نشأت وفق تصورات معينة في ظروف تاريخية معينة، فالإيمان بالله وصفاته والملائكة والجنة والنار وسائر أمور الغيب الواردة في القرآن يتأول لها حسب الحالة الاجتماعية والنفسية للمخاطبين أثناء نزولها، ولا تدل على حقائق ثابتة أو يقينية، وتتغير حسب تطور مستوى المعرفة في كل عصر.

أما الجنة والنار فهما النعيم والعذاب في الدنيا وليس في عالم آخر، وصفات الله إنما هي إسقاط من البشر للصفات الكاملة على الإله، وهكذا الأمر في سائر الغيبيات[2].

أما الأحكام فكانت محاولتهم تعطيلها عبر إعادة قراءة النص قراءة تاريخية، وهذا يعني بفهمهم أن القرآن ليس نصاً جامداً يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة وصالحة لكل الأمكنة والأزمنة؛ بل يجب النظر إليه كخطاب ديناميكي متعلق بالحاجات الإنسانية في مكان وزمان محددين، فهو يحتوي على قيم كونية وتطبيقات تاريخية لهذه القيم، وإذا ما أردنا معرفة الحكمة وراء هذه التطبيقات يجب علينا أن ندرس السياق التاريخي الواردة فيه، وكمثال على هذا الطرح يذكر أبو زيد الآية التي تمنح المرأة نصف الميراث الذي يحصل عليه الرجل ثم يعقب عليها: «إنه بالنظر لهذه الآية في سياقها التاريخي فإنها تعد في الواقع خطوة كبرى إلى الأمام؛ لأنه قبل ذلك الوقت لم يكن للمرأة الحق في أي شيء على الإطلاق، لذا فإذا ما طبقنا المقصد الكامن لهذه الآية في وقتنا الحاضر فسنجد أنها تشير إلى أننا يجب أن نعتبر الرجل والمرأة متساويين كلياً أمام

---

(١) مفهوم النص (ص: ١٢٦).

(٢) ينظر: قضايا في نقد العقل الديني (ص: ١٣٧)، العقيدة والثورة، حسن حنفي (٢/٥٠٧)، نقد الخطاب الديني (ص: ٨٣).

القانون»[1]، وكذا الأمر في سائر أحكام الشريعة، من الحدود والأوامر والنواهي، فهي كلها تاريخية ونسبية مرهونة بواقع واحتياجات المجتمع الذي نشأت به، وعلى هذا تتعطل آيات الأحكام في القرآن الكريم، ولا يكون الهدف منها في عصرنا إلا معرفة واقع المجتمع الذي نشأت به، وتكون الشريعة المستقاة من القرآن حينئذ فهماً بشرياً لكل عصر، فالمعرفة الدينية -عندهم- جهدٌ إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة، فلا وجود لها إلا لدى الشارع ﷻ[2].

(١) النص، السلطة الحقيقة (ص: ٨).

(٢) ينظر: القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش (ص: ٣١).

الفصل الثاني:

الاتجاهات المقبولة في تجديد التفسير.

وفيه:

المبحث الأول: تنزيله في معالجة واقع الناس (التفسير الاجتماعي).

المبحث الثاني: تأصيل هدايته في العلوم المستحدثة.

المبحث الثالث: الكشف عن وجوه إعجازه في العلوم الطبيعية (التفسير العلمي).

المبحث الرابع: التفسير على أساس الوحدة الموضوعية في السورة والموضوع.

المبحث الخامس: الاهتمام بمقاصد القرآن في التفسير.

المبحث السادس: التفسير الاستنباطي في حكم النوازل الفقهية.

المبحث السابع: التفسير السياقي الذي يقوم على أساس مراعاة المناسبات.

المبحث الثامن: آثار التجديد في التفسير وفق الضوابط.

لعل من حسن ختام البحث أن نشير إلى بعض الاتجاهات المقبولة في التجديد، فالقرآن الكريم كتاب الله المنزل لهداية البشر، هدى للمتقين، ورحمة للعالمين، وشفاء لما في الصدور، وفضل من الله ورحمه، وكيفما قلبت سوره وآياته بنظر سليم ونية صادقة، كان فيها حل لكل مشكل، ووفاء لكل حاجة.

وفيما يلي بعض من اتجاهات التجديد في التفسير التي طُرقت في العصر الحديث، ولازالت بحاجة إلى مزيد من التدبر والتأمل؛ حيث إن كثيراً منها لم تستوف بحثاً وتأصيلاً؛، وحيث إن حاجات الناس ومطالب الحياة ومشاكل المجتمع تتجدد، فكان حري بالناظر في القرآن أن يستلهم منه حلولاً للمشاكل ووفاء للاحتياجات والمطالب، ولسنا هنا نحصر اتجاهات التجديد في ما التزم بشكل التفسير التقليدي، بعرض آيات القرآن الكريم بترتيب سوره وآياته، ثم البدء بتفسيرها، بل كل دراسة تقوم على هدي القرآن الكريم، فهي تعد فتحاً في مجال التجديد في التفسير، إن لم تكن شرحاً وبياناً لمعانيه، فهي استنباط وتدبر لحكمه وأحكامه.

المبحث الأول: تنزيله في معالجة واقع الناس (التفسير الاجتماعي)[1].

القرآن الكريم كتاب هداية وتزكية للأفراد والمجتمعات، لذا لا عجب أن يتجه بعض المفسرين إليه ملتمسين فيه هداية للفرد وإصلاحاً للمجتمع، فينظر المفسر إلى مجتمعه نظرة الطبيب الفاحص يلتمس داءه، ويتعرف على علته، حتى إذا عرفه نظر في القرآن الكريم، يطلب الدواء والعلاج، فإذا وجده كان عليه أن يتوسع في شرحه وبيانه.

ولما كثرت أمراض المجتمع وازداد بعده عن الدين، كان لابد لمن يتناول تفسير القرآن الكريم في زماننا أن يقف عند الآيات ذات الطابع الأخلاقي والتربوي، ويبين هدايتها، ويربط بينها وبين ما هو سائد في المجتمع؛ ليبين موضع الخلل وليصف العلاج السليم، فالحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير، والهداية والإصلاح.

فالتفسير الاجتماعي: يعنى بإصلاح المجتمع، وتشخيص عيوبه ومشاكله، وعلاجها على ضوء القرآن الكريم، كما يهتم ببيان سنن الله في الخلق، ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدليها وقوتها وضعفها.

والقرآن معين الإصلاح الاجتماعي ومورده الذي لا ينضب؛ فلقد صلحت أنفس العرب بالقرآن إذ كانوا يتلونه حق تلاوته في صلواتهم المفروضة، وفي تهجدهم وسائر أوقاتهم، فرفع أنفسهم، وطهرها من خرافات الوثنية المذلة للنفوس المستعبدة لها، وهذب أخلاقها وأعلى هممها، وأرشدها إلى تسخير هذا الكون الأرضي كله لها، فطلبت ذلك، فأرشدها طلبه إلى العلم بسننه تعالى فيه، من أسباب القوة والضعف، والغنى والفقر، والعز والذل، فهداها ذلك إلى العلوم والفنون والصناعات، فأحيت مواتها، وأبدعت فيها ما لم يسبقها إليه غيرها[2].

وتعدُّ مدرسة المنار التفسيرية رائدة في هذا المجال؛ حيث أولت الإصلاح المجتمعي عناية ومزيد شرح وبيان وتقرير، وكانت القضايا التي تتناولها تهدف إلى إصلاح المجتمع، وتقديم الحلول

---

(١) ونقصد هنا التفسير الذي يحاول إصلاح واقع الفرد والمجتمع وما يستجد فيه، ولا نقصد هنا التفسير الذي يعنى بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية بمعناها الواسع. والذي هو عنوان للمبحث الثاني.

(٢) ينظر: تفسير المنار (١/٧)، بحوث في أصول التفسير (ص:١٠٥).

التي تتماشى مع روح الدين وطبيعة العصر، فعالجت قضايا متنوعة؛ بدءاً من الحكومة الإسلامية والقواعد التي تقوم عليها، ومروراً بالوحدة الإسلامية، والحرية الفردية، والحرية السياسة، وإصلاح التعليم، كما تكلموا عن قضايا الرشوة والبدع والخرافات والقدر والجبر، والاجتهاد والتقليد، والشورى والاستبداد، وغير ذلك من القضايا الاجتماعية الهامة.

إن هذه المدرسة نهجت بالتفسير منهجاً أدبياً اجتماعياً، فكشفت عن بلاغة القرآن وإعجازه وأوضحت معانيه ومراميه، وأظهرت ما فيه من سنن الكون، ونظم الاجتماع، وعالجت مشاكل الأمة الإسلامية خاصة، ومشاكل الأمم عامة، بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم[١].

لقد تشكل ذلك الاتجاه في ظروف ضعف الأمة الإسلامية، وتفوق الحضارة الغربية عليها مادياً، مما حدا برواد تلك المدرسة للاتجاه إلى تفسير القرآن ليبينوا صلاحية الإسلام للحياة بين المدنيات الحديثة، ولنزع رداء التقليد الذي كبل الحركة الفكرية والاجتهادية في الإسلام زمناً ليس بالقصير[٢].

وهذا الاتجاه في التفسير كان أحد بركات الحركة التجديدية التي عمت العالم الإسلامي، خصوصاً ما كان منها في مصر، والتي حاولت من خلال التفسير ربط الناس بالقرآن، وبيان هديه في شؤون الحياة المدنية والسياسية والاجتماعية التي يعيشونها.

ولقد سعت تلك الحركة من خلال التفسير إلى إصلاح الفرد ثم المجتمع المسلم بما صلح عليه حال أول الأمة، يقول محمد رشيد في مقدمة كتابه: «وكان المسلم العربي يتولى حكم بلد أو ولاية، وهو لا علم عنده بشيء من فنون الدولة، ولا من قوانين الحكومة، ولم يمارس أساليب السياسة ولا طرق الإدارة، وإنما كل ما عنده من العلم بعض سور من القرآن، فيصلح من تلك الولاية فسادها، ويحفظ أنفسها وأموالها وأعراضها، ولا يستأثر بشيء من حقوقها، هذا وهو في حال حرب، وسياسة فتح، مضطر لمراعاة تأمين المواصلات مع جيوش أمته وحكومتها، وسد الذرائع لانتقاض أهلها ...، وإذا صلحت النفس البشرية أصلحت كل شيء تأخذ به، وتتولى أمره، فالإنسان سيد هذه الأرض، وصلاحها وفسادها منوط بصلاحه وفساده، وليست الثروة

---

(١) ينظر: موازنة بين منهجي المدرسة الإصلاحية والبيانية في التفسير، رمضان خميس زكي (ص: ١٨٣).

(٢) ينظر: اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، عفت الشرقاوي (ص: ١٢٢).

ولا وسائلها من صناعة وزراعة وتجارة هي المعيار لصلاح البشر، ولا الملك ووسائله من القوة والسياسة، فإن البشر قد أوجدوا كل وسائل الملك والحضارة من علوم وفنون وأعمال بعد أن لم تكن؛ فهي إذا نابعة من معين الاستعداد الإنساني، تابعة له دون العكس، ودليل ذلك في العكس كدليله في الطرد، فإننا نحن المسلمين وكثيراً من الشعوب التي ورثت الملك والحضارة عن سلف أوجدهما من العدم: ممن أضاعوهما بعد وجودهما بفساد أنفسهم»[1].

ومن أهم إنتاجات تلك المدرسة:

١. تفسير القرآن الحكيم المسمى (تفسير المنار). وهذا التفسير يعد أحد أهم إنتاجات تلك المدرسة؛ لما يحويه من آراء لرواد تلك المدرسة: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ولما حرر فيه من مسائل الإصلاح الفردي والاجتماعي بصورة لم يسبق إليها في كتب التفسير.

وفي مقدمة كتابه يقول الشيخ محمد رشيد رضا: «ظفرت يدي بنسخ من جريدة "العروة الوثقى" في أوراق والدي، فلما قرأت مقالاتها في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وإعادة مجد الإسلام وسلطانه وعزته، واسترداد ما ذهب من ممالكه، وتحرير ما استعبد الأجانب من شعوبه، أثرت في قلبي تأثيراً دخلتُ به في طور جديد من حياتي، وأعجبت جد الإعجاب بمنهج تلك المقالات في الاستشهاد والاستدلال على قضاياها بآيات من الكتاب العزيز، وما تضمنه تفسيرها مما لم يحوِّم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة، ومداركهم في الفهم، وأهم ما انفرد به منهج "العروة الوثقى" في ذلك ثلاثة أمور:

أحدها: بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدليها، وقوتها وضعفها.

ثانيها: بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة، وعزة الملة.

ثالثها: أن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة

---

(١) تفسير المنار (١/٧).

ولا حكومة»[1].

٢. تفسير المراغي، ومجال بحثنا هنا تفسير الشيخ محمد مصطفى المراغي، والذي ترك تراثاً يتمثل في تفسيره لجزء تبارك، وتفسيره لبعض الآيات والسور في دروس متنوعة (ت: ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م)، وتفسير الشيخ أحمد مصطفى المراغي (ت: ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م)، ويقع في ثماني مجلدات[2].

والشيخ محمد المراغي يعد من أبرز المصلحين في زمانه، وأحد التلاميذ المبرزين للإمام محمد عبده؛ لذا كانت آراؤه في مجال الإصلاح الاجتماعي محل اهتمام ومدارسة في عصره[3].

أما الشيخ أحمد المراغي فتفسيره يقع في عدة مجلدات، سهل العبارة، يهتم ببيان المعنى الإجمالي للآيات، مهتم بتقريب التفسير للأذهان دونما اختصار مخل أو تطويل ممل[4].

ومن الامتدادات لتلك المدرسة تفسير "في ظلال القرآن"، لسيد قطب الذي عني فيه بالجانب الإصلاحي الاجتماعي بأسلوب أدبي بارع أبدع في الجانب التصويري، وإحاطة المتلقي بجو الآيات حتى كأنما يعيشها، يقول فيه: «والقرآن الكريم ليس كتاباً للتلاوة فقط، ولا مجالاً للأجر والثواب فقط، ولا سجلاً للثقافة أو الفقه أو اللغة أو التاريخ فقط، ولكنه الرائد الحي لقيادة أجيال الأمة، وتربيتها وإعدادها لدور القيادة الراشدة، ومن تدبر القرآن بقلب يقظ خاشع فإنه يجده توجيهات حية تتنزل اليوم لتعالج مسائل اليوم، ولتنير الطريق إلى المستقبل»[5].

ومن الأمثلة التطبيقية في توظيف تفسير الآيات تفسيراً اجتماعياً إصلاحياً:

ما ورد في تفسير المنار عند شرح قوله ﷻ: ﴿ فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[6]، فنزل الشيخ مفهوم الآية على واقع الناس وربطها بمفهوم الحرية الذي أخذ مساحة

(١) تفسير المنار (١/١١).

(٢) ينظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير (١٨٨-١٩٣).

(٣) ينظر: اتجاهات التفسير في العصر الحديث (ص: ٨٦).

(٤) ينظر: التفسير والمفسرون في العصر الحديث (٣٢٥).

(٥) في ظلال القرآن (١/٢٦١).

(٦) البقرة: ٣٨.

كبيرة آنذاك، «قال الأستاذ: وليست سعادة الإنسان في حرية البهائم، بل في الحرية التي تكون في دائرة الشرع ومحيطه، فمن اتبع هداية الله فلا شك أنه يتمتع تمتعاً حسناً، ويتلقى بالصبر كل ما أصابه، وبالطمأنينة ما يتوقع أن يصيبه فلا يخاف ولا يحزن»[١].

وعند قوله ﷻ: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[٢]، يقول: «أي: ويل وهلاك عظيم لأولئك العلماء الذين يكتبون الكتب بأيديهم، ويودعونها آراءهم، ويحملون الناس على التعبد بها قائلين: إن ما فيها من عند الله، ويمكن الاستغناء بها عن الكتاب الذي نفهم منه ما لا يفهم غيرنا، يخطبون بتلك الكتب ميل العامة وودهم، ويبتغون الجاه عندهم، ويأكلون أموالهم بالدين؛ ولذلك قال: ﴿ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ ﴾، وكل ما يباع به الحق ويترك لأجله فهو قليل؛ لأن الحق أثمن الأشياء وأغلاها، وأرفعها وأعلاها؛ ولذلك كرر الوعيد فقال: ﴿ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾، فالهلاك والويل محيط بهم من أقطارهم، ونازل بهم من جانب الوسيلة ومن جانب المقصد».

ثم نقل قول الشيخ محمد عبده في تنزيل تلك الآيات على من يحرف في دين الله، ويقول فيه بغير علم، وكأنما يصف حال أصحاب المناهج المنحرفة في تأويل كلام الله: «قال الأستاذ الإمام: من شاء أن يرى نسخة مما كان عليه أولئك اليهود، فلينظر فيما بين يديه، فإنه يراها واضحة جلية، يرى كتباً ألفت في عقائد الدين وأحكامه حرفوا فيها مقاصده وحولوها إلى ما يغر الناس ويمنيهم ويفسد عليهم دينهم، ويقولون: هي من عند الله، وما هي من عند الله، وإنما هي صادة عن النظر في كتاب الله والاهتداء به، ولا يعمل هذا إلا أحد رجلين: رجل مارق من الدين يتعمد إفساده ويتوخى إضلال أهله، فيلبس لباس الدين ويظهر بمظهر أهل الصلاح، يخادع بذلك الناس ليقبلوا ما يكتب ويقول، ورجل يتحرى التأويل ويستنبط الحيل ليسهل على الناس مخالفة الشريعة ابتغاء المال والجاه»[٣].

---

(١) تفسير المنار (٢٣٨/١).

(٢) البقرة: ٧٩.

(٣) تفسير المنار (٢٩٩/١).

ومازال للإصلاح الاجتماعي وتنزيل القرآن في معالجة واقع الناس مجال ممتد في القرآن الكريم، ومن تلك المجالات التي يمكن أن يقف عندها المفسر ليعالج واقع أمته، ويوليها مزيداً من البيان والشرح:

١- الآيات التي تتحدث عن الأحكام الاعتقادية، التي تشكل المرجع والمؤطر العقدي للفكر والعمل، وترسم الصورة الصحيحة للتصور الإسلامي، وتبين العلاقة التي تربط العقيدة بنوازع الإنسان إلى الفعل، وتكشف عن مدى تبعية الموقفين العملي والفكري للموقف العقدي، وعن كونهما الواقع الحركي المجسد للعقيدة، وتمكننا فيما بعد من تسليط الضوء على الوظيفة الاجتماعية للعقيدة، ومعرفة الوجه الذي تكون به الإرادة الحضارية طوعاً للعقيدة السليمة، وكيف كانت العقيدة الفاسدة سبباً في انهيار الحضارات، وعذاب الأفراد.

٢- آيات الأحكام الشرعية العملية التي تعمل على وقاية النظام الاجتماعي من السقوط في براثن الأوحال الحضارية، ومن جهة أخرى توفر في حالة تعثره أو سقوطه العلاجات المناسبة، كما يشكل اتباعها دستوراً لحياة سليمة، ومجتمع نقي تقي.

٣- الآيات التي تتحدث عن الآداب والأخلاق التي ينبغي احتذاؤها، وتلك الآداب والأخلاق تشكل للإنسان قاعدة صلبة تمكنه من الانطلاق بقوة إلى اتخاذ المواقف الصحيحة في الحياة الاجتماعية على اختلاف وتنوع مظاهرها، كما أنها مشترك إنساني تتفق عليه جميع الديانات والأمم، وهي مدخل للدعوة إلى دين الله ونشره في الأرض.

٤- الأمثال والقصص التي تضمنت نماذج لنهوض الأمم وعللت أسباب النهوض، وقدمت نماذج لعوارضه وأمراضه، وبينت طريق السقوط، والانقراض الحضاري. وقدمت نماذج للطغيان والظلم السياسي، وطرق حماية المسلم من السقوط على أقدام الظلمة، وبينت مآل هذا السقوط وعواقبه، وقدمت نماذج للظلم والطغيان الاجتماعي، والمصير الذي انتهى إليه، وقدمت نماذج للترف والبطر، والكبر، وسائر الأمراض والأوبئة الاجتماعية المؤذنة بالخراب والتدمير[١].

---

(١) ينظر: الاتجاه الاجتماعي في التفسير ودوره في تأصيل العلوم الاجتماعية، مولاي عمر، مقال في http://vb tafsir.net بتاريخ ١٤٢٩/٠٢/١٦ - ٢٠٠٨/٠٢/٢٣.

وينبغي هنا التنبه إلى أمرين:

أحدهما: أن التركيز على معالجة واقع الناس، والإصلاح الاجتماعي بتفسير القرآن، لا يعني التخلي عن منهج التفسير التقليدي في بيان الألفاظ وشرح المعاني، والاهتمام بأسباب النزول وغير ذلك من أمور الصناعة التفسيرية، بل هو اتجاه يحاول المفسر إبرازه من خلال التفسير.

ثانيهما: أن الاهتمام بمعالجة حال المجتمع وإصلاحه، يمكن أن تتم في أي دراسة تقوم على هدي القرآن وتستقى منه، سواء كانت تفسيراً شاملاً للقرآن، أو موضوعياً، أو أي دراسة تستقرئ القرآن الكريم وتقوم على هديه.

المبحث الثاني: تأصيل هدايته في العلوم المستحدثة.

وضع القرآن الكريم أسس التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، في آيات كثيرة، ولذلك فكل علم يتصل بالإنسان أو الكون أو الحياة لابد أن يتوافق مع مصدر هذا الدين -القرآن الكريم-، ولا نعني بهذا اشتمال القرآن على تفاصيل العلوم الاجتماعية الإنسانية، لكن لارتباط تلك العلوم بتصور للكون والإنسان والحياة، كان لابد من إعادة النظر في تلك العلوم وتأصيلها حسب هداية القرآن فيها.

والتأصيل مشتق من أصَّل الشيء أصلاً، أي: استقصى بحثه حتى عُرف أصله، وأصَّل الشيء تأصيلاً، أي: جعلت له أصلاً ثابتاً ينبني عليه، وأصل الشيء: أساسه الذي يقوم عليه، وهو بمعنى أسفل الشيء وأساسه[1].

وتعرَّف العلوم الاجتماعية: بأنها المناهج العلمية التي تدرس أصول نشأة المجتمعات البشرية والمؤسسات، ومختلف العلاقات والروابط الاجتماعية، وكذا المبادئ المؤسسة للحياة الاجتماعية، وتشمل العلوم الاجتماعية: علم الاجتماع، وعلم النفس، والعلوم السياسية، والاقتصاد، والتاريخ، والقانون، وعلم الإجرام، وعلم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا.

ويطلق عليها العلوم الإنسانية؛ لأنها: تدرس الإنسان داخل المجتمع، بحيث لا يمكن تصور إنسان لوحده، ولا مجتمع من دون بشر.

فأي نوع من الدراسة تهتم بالإنسان والمجتمع يطلق عليها علوم اجتماعية إنسانية، إلا أن المصطلح يشير بمعناه الدقيق أو الضيق: إلى تطبيق المناهج العلمية لدراسة شبكة العلاقات الاجتماعية المعقدة، وصور التنظيم التي تمكّن الأفراد من العيش معاً في المجتمع[2].

وظهرت تلك المناهج في القرن التاسع عشر بعد أن أحرزت العلوم الطبيعية تقدماً بارزاً بفضل التزامها بالمنهج العلمي، مما ضاعف من اهتمام العلماء بضرورة تطبيق المنهج العلمي التجريبي ضمن العلوم التي تدرس الاجتماع الإنساني أو الحياة الاجتماعية بجوانبها الاقتصادية والسياسية والقانونية والثقافية، وتعد "الوضعية" الإطار النظري للباحثين في العلوم الإنسانية

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (١/١٠٩)، لسان العرب (١١/١٦).

(٢) ينظر: قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث (ص: ٤٣٧- ٤٣٨).

والاجتماعية؛ فهي لا تمثل منهجاً للوصول إلى المعرفة فحسب، بل رؤية محددة للعالم، وحسب كونت: فإن العلوم الوضعية هي التي يجب أن تستأثر بدراسة الظواهر كافة بمناهج تجريبية محضة، أما الدين فهو مجرد خرافة وشعوذة(١).

ونقصد بالتأصيل الإسلامي: إقامة هذه العلوم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية، بحيث تصبح موضوعات هذه العلوم وما تتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام أو على الأقل غير متعارضة معها(٢).

وعرفت اللجنة الدائمة للتأصيل في عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه: «إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة، وقواعدها الكلية، وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم دراسة تقوم على الأسس السابقة، وتستفيد مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم من نتائج ونظريات وآراء لا تتعارض مع تلك الأسس»(٣).

«وهذا يعني إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصدر للمعرفة..»(٤).

وليس المراد بالتأصيل الاستشهاد لتلك العلوم بآية من هنا أو هناك، بل الانطلاق ابتداء من منطلق إسلامي، سواء التقى مع ما كتبه الغرب في تلك العلوم في بعض الجزئيات، أو لم يلتق، فليس القصد صبغ تلك العلوم بالصبغة الإسلامية، وإنما القصد التعرف على التصور الإسلامي، ثم الانطلاق منه، وسنجد حينئذ أن الخلاف الجوهري: في نقطة الانطلاق، وفي

---

(١) ينظر: تجديد الفكر العربي، محمود زكي نجيب (ص: ٢٤).

(٢) ينظر: القرآن وعلم النفس، محمد عثمان نجاتي (ص: ٢٥-٢٦).

(٣) ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية المنعقدة بتاريخ ١٤١٣/١٢/٣٠هـ، الرياض، في جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية.

(٤) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم - المنهج - المدخل - التطبيقات، أحمد رجب (ص: ٤١).

زاوية الرؤية، وفي تفسير الوقائع[1].

لاريب أن نقاط الانطلاق بين التصور الإسلامي المعتمد على وجود خالق قادر بارئ مصور، والإيمان بحياة أخرى، وبالرسل، وبعالم الغيب، تختلف عن منطلق العلوم الاجتماعية المستحدثة التي نشأت في ظل إنكار كل فكر ميتافزيقي؛ لأن إطارها المرجعي هو الإلحاد والمادية ومعاداة الدين.

وليس معنى هذا عدم الاستفادة من نتائج تلك العلوم في التربية والسلوك والاقتصاد وسائر علوم المجتمع، بل تحديد تصور إسلامي لها ينطلق من آيات القرآن الكريم.

ولذا كانت الأبحاث المتعلقة بتأصيل تلك العلوم تعد تجديداً في تفسير كتاب الله واستلهام هدايته، وإن لم ينطبق عليها المنهج التفسيري المعروف، لكن استحضار هداية القرآن في الجوانب التربوية والاقتصادية وعلم النفس، هو بالتأكيد تجديد في تفسير آيات القرآن الكريم؛ لربطه القرآن بواقع الناس وحياتهم.

لذا كان على الباحث المسلم مع إلمامه بالعلم موضع الدراسة، أن يكون ملماً بالقرآن ومقاصده وتفسيره، حتى يستطيع الخلوص من ذلك بنتيجة مهمة لعلمه ومجتمعه.

ومن الخلل في التعليم، والقصور في الفهم، أن لا يؤسس دارسو تلك العلوم تأسيساً إسلامياً، مرتبطاً بهدي القرآن وآياته، والمطلع على أبحاث بعض رواد هذه العلوم من المسلمين يظهر له أنهم يفتقدون إلى فهم واسع وإدراك شامل للعقيدة الإسلامية، والتصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، كما أن النظريات التي ينبون عليها تحليلاتهم تستند إلى فرضيات تتناقض مع العقيدة الإسلامية المبنية على تصور واضح للإنسان والكون والحياة، وهناك فجوة بين الذين يتوجهون إلى دراسة العلوم الاجتماعية وأولئك الذين يتوجهون إلى دراسة العلوم الشرعية، ولو نسق بين جهودهما لكان لتأصيل تلك العلوم بعد علمي شرعي يضيف للتفسير جدة، وللعلوم موضوعية ومصداقية، ويؤسس لنظرة إسلامية مستمدة من الوحي لها.

ومن الأسس المهمة التي ينبغي إبرازها لتأصيل تلك العلوم:

أ- أن الله ﷻ هو الخالق لهذا الكون بكل ما فيه من أشياء وظواهر وأحياء بما فيها الإنسان.

---

(١) ينظر: حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، محمد قطب (ص: ٤٩).

ب- الإيمان بالغيب، حيث ينقسم العالم إلى قسمين، يمكن التمييز بينهما، ولكن لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، هما عالم الغيب، وعالم الشهادة.

ج- الإيمان بأن الله هو المشرع للإنسان، فهو الذي قدر للطبيعة سننها، وهو أيضاً الذي وضع للإنسان عن طريق الوحي مقاييس الخير والشر.

د- الإيمان بأن الله اصطفى بعض خلقه من البشر ليبلغ شرعه وهؤلاء هم الأنبياء.

هـ- الإيمان بأن الإسلام هو خاتمة الرسالات، وهو رسالة عالمية موجهة إلى كافة البشر(١).

والمتأمل في القرآن الكريم يجد في آياته وسوره مساحة واسعة وثيقة الصلة بتلك العلوم، فالحديث عن التاريخ متمثلاً بقصص السابقين، ونهوض حضاراتهم وأسباب سقوطها، والمسألة التربوية، وتزكية النفوس، كلها وردت كثيراً في القرآن الكريم، وهي تحتاج من المفسر وقفات لإبرازها، واستلهام هداية القرآن فيها بما يدخل في باب التدبر والاستنباط.

---

(١) ينظر: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان، منصور زويد المطيري (ص: ١٠٣-١٢٧).

المبحث الثالث: الكشف عن وجوه إعجازه في العلوم الطبيعية (التفسير العلمي):

القرآن الكريم كتاب الله الخالد الذي أنزله تعالى لهداية البشر، فهو كتاب هداية ورحمة وإرشاد، ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾[1]، وجاءت الدعوة إلى الهدى في القرآن بأساليب متنوعة، وطرق كثيرة، من التبشير، والتذكير، والإنذار، والاستدلال بخلق الله، والتخويف من مصير الأمم السابقة؛ لأن المخاطبون هم سائر الناس، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[2]، على اختلاف زمانهم ومكانهم، وعقولهم وأفهامهم، فجاء في القرآن الكريم من البراهين والأدلة والأمثال ما يعم مختلف الناس على مختلف العصور، ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾[3]، لذا لا عجب أن يشتمل القرآن على بعض المعارف والعلوم الطبيعية التي ينبلج فهمها «للناس شيئاً فشيئاً انبلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهوم وتطورات العلوم، ومقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة، وهو معجزة باقية، فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة»[4].

والقرآن معجز للبشر قاطبة، إعجازاً مستمر على مر العصور، وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدين: إن القرآن هو المعجزة المستمرة، على تعاقب السنين؛ لأنه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية، بواسطة ترجمة معانيه التشريعية، والحكمية، والعلمية، والأخلاقية، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني، وإجمالي لمن تبلغه شهادتهم بذلك[5].

وقد اتجه نفر من المفسرين إلى الآيات التي تتحدث عن الأمور الكونية والطبيعية، فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ؛ لأنه سلك ذلك الاتجاه من غير ضوابط –على الرغم من حماس

(١) الإسراء: ٩.

(٢) الأنبياء: ١٠٧.

(٣) الكهف: ٥٤.

(٤) التحرير والتنوير (١/١٢٧).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (١/١٠٥).

أصحابها وصدق مشاعرهم-، فأدى ذلك إلى نتائج عكسية[1] ، مما جعل كثيراً من الناس يحملون على هذا الاتجاه حرصاً منهم على إبعاد القرآن الكريم عن مجال الإخضاع للنظريات العلمية المتقلّبة، أو التعسف في تأويل النصوص أو تحميلها ما لا تحتمل من الدلالات[2]، ولأجل هذا تعسف بعضهم في تعريف التفسير العلمي بناء على تلك الدراسات فوُصف «بأنه التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»[3].

ومن الذين لم يحبذوا ذلك الاتجاه من التفسير شيخ الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت[4]، وسيد قطب[5]، ود. محمد حسين الذهبي[6].

وسبقهم بهذا الشاطبي فقال: «إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ؛ فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين، أو المتأخرين، من علوم الطبيعيات والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من أهل الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإضافة إلى هذا فإن السلف الصالح، من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى سوى ما تقدم، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك، ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصلح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه، على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له، ضل عن فهمه،

---

(١) ولعل أوضح مثال على هذا هو تفسير طنطاوي جوهري المسمى بجواهر القرآن.

(٢) ينظر: مباحث في إعجاز القرآن، مصطفى مسلم (ص: ١٥٨).

(٣) التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، أمين الخولي (ص: ٤٩).

(٤) ينظر: تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت (ص: ١٣).

(٥) ينظر: في ظلال القرآن (١/١٨١).

(٦) ينظر: التفسير والمفسرون (٢/٤٩١-٤٩٤).

وتقول على الله ورسوله فيه، والله أعلم، وبه التوفيق»[1].

ويقول الشيخ الذهبي في ذلك: «أنزل الله القرآن، إلى الناس كافة حتى قيام الساعة، ولو ذهبنا مذهب من يحمل القرآن كل شيء، وجعلناه مصدراً للعلوم، لكنا بذلك قد أوقعنا الشك في عقائد المسلمين نحو القرآن الكريم، وذلك لأن قواعد العلوم وما تقوم عليه من نظريات، لا قرار لها ولا بقاء، ولو نحن ذهبنا إلى تقصيد القرآن ما لم يقصد من نظريات، ثم ظهر بطلان هذه النظريات فسوف يتزلزل اعتقاد المسلمين في القرآن الكريم؛ لأنه لا يجوز للقرآن أن يكذب اليوم ما صححه بالأمس، وحسبهم ألا يكون في القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية ثابتة، وحسب القرآن أنه يمكن التوفيق بينه وبين ماجد ويجد من نظريات وقوانين علمية، تقوم على أساس من الحق، وتستند إلى أصل من الصحة»[2].

ونستطيع أن نلخص اعتراضات المعترضين على ذلك الاتجاه من التفسير: بأن القرآن كتاب هداية، وأن الله لم ينزله ليكون كتاباً يتحدث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم، ودقائق الفنون، وأنواع المعارف، كما أن التفسير العلمي للقرآن قد يعرض القرآن للدوران مع مسائل العلوم في كل زمان ومكان، و يحمل أصحابه والمغرمين به على التأويل المتكلف لغة ومعنى.

أما المجيزون للتفسير العلمي الطبيعي للقرآن الكريم: وهم الكثرة، فيمثلهم الإمام محمد عبده[3]، والرافعي[4]، وابن عاشور، والشيخ محمد رشيد رضا، والمراغي[5]، وهؤلاء الذين الذين يتبنون التفسير العلمي للقرآن يضعون له الحدود التي تسد الباب أمام المتكلفين في ذلك الاتجاه.

ويرد على اعتراضات المعترضين بأن ذلك النوع من التفسير قد يعرض تفسير القرآن للتغير كلما استجدت نظرية، بأنه لا يجب أن تتم المقارنة بين القرآن والعلوم الحديثة إلا بعد أن ترتقي النظرية العلمية لمستوى الحقيقة العلمية التي تعتمد على أدلة قطعية لا يمكن التراجع عنها، كما

---

(١) الموافقات (٢/ ٥٥-٥٦).

(٢) التفسير والمفسرون (٢/٤٩١-٤٩٤).

(٣) ينظر: الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، عبد القادر عبد الرحيم (ص: ٢٨٤-٢٨٥).

(٤) ينظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي (ص: ١٢٧).

(٥) ينظر: تفسير المراغي (١/٣-٤).

أن معاني القرآن ذات مستويات متعددة كما أسلفنا في كلام ابن عاشور «قسم يكفي لإدراكه فهمه وسمعه، وقسم يحتاج إدراك إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم»[1]، وهذا لا يعني أنه لم يكن مفهوم المعنى فيما سبق، بل حصول المعنى الأولي الأصلي كافٍ للفهم[2].

ولكن تلك الإجازة مرتبطة بحدود وتحريرات لابد منها حتى يكون للتحديد في ذلك الاتجاه قيمته العلمية المنضبطة بضوابط منهجية وعلمية:

ومنها:

- تحرير المصطلح: فليس المراد من التفسير العلمي أن غيره ليس علمياً، بل المراد المتعلق بالعلوم الطبيعية، لذا كان من الأسلم تعريفه بأنه: استخدام حقائق العلم التجريبي في زيادة إيضاح معاني الآيات القرآنية، وتوسيع مدلولاتها، أو تفسير القرآن الكريم بحقائق العلم التجريبي بما تحتمله دلالات ألفاظه[3].

فالعلم التجريبي خادم للنص القرآني، وليس حاكمًا عليه، كما أن التعريف قصر أثر العلم التجريبي الحديث في زيادة إيضاح المعاني وتوسيع المدلولات؛ لأن معاني الآيات القرآنية كانت واضحة للصحابة والسلف الصالح، وإنما أسهم العلم التجريبي الحديث في زيادة الإيضاح وتوسيع الدلالة.

- أن يكون الهدف من تفسير الآيات الكونية تفسيراً علمياً، تحقيق المهمة الأولى للقرآن الكريم، وهي أنه كتاب هداية وإعجاز.

- الاقتصار على الحقائق العلمية في صدد تفسير الآيات، بأن نبتعد عن الفرضيات والنظريات العلمية التي لم تصل إلى درجة الحقيقة العلمية[4]، وينبغي أن يكون من المسلّمات في أذهاننا أن الحقائق القرآنية المتعلقة بأيّ جانب من جوانب الكون أو الإنسان والحيوان والنبات لا يمكن أن تصادمها حقيقة علمية توصّل الجهد البشري إليها بناء على جهود المختصين خلال التاريخ

---

(١) التحرير والتنوير (١/١٢٧).

(٢) ينظر التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، هند شلبي (٦٤/٦٥).

(٣) ينظر: التفسير العلمي للقرآن: جذوره، الموقف منه، عادل بن علي بن أحمد الشدّي، بحث في موقع جامعة الملك سعود www. ksu.edu.sa .

(٤) ينظر: مباحث في إعجاز القرآن (ص:١٦١).

الحضاري للبشرية، وما يثيره بعض الناس من توهم بوجود تناقض فهو سوء فهم للحقيقة القرآنية بأن يتوهمها قطعية الدلالة ولا تكون كذلك، أو سوء فهم للحقيقة العلمية بأن يظنها حقيقة علمية وهي لا تزال في طور النظرية[1].

- أن يقوم بالتفسير من يمتلك أدواته، وتوافرت فيه شروطه، حتى يرى صحة انطباق تلك القضية على ما جاء في القرآن من جهة دلالة اللغة والسياق وغيرها، وأن يكون مطلعاً تمام الاطلاع على الحقيقة العلمية الموجودة بالآية، إما بعرضها على المختصين بها، أو امتلاكه أدوات الفهم اللازمة لإدراكها، حتى يستطيع أن يحسن الربط من غير تفريط في الجانب التفسيري أو العلمي الطبيعي، ولهذا لا يصح أن يتوجه باحثو العلوم الطبيعية إلى القرآن لاستخلاص تفسير يوافق تلك العلوم، ما لم يمتلكوا الأدوات والتأهيل اللازم لذلك، وإلا لوقعوا في التكلف والشطط.

- ألا يبطل التفسير العلمي ما جاء عن السلف أو يناقضه؛ وذلك لأنَّ فهم السلف حجة يُحتكم إليه، ولا تجوز مناقضته البتة، فمن جاء بتفسير بعدهم، سواء أكان مصدره لغة، أو بحثًا تجريبيًا، فإنه لا يقبل إن كان يناقض قولهم، ولكن زيادة في معنى الآية وتوسيع مدلولاتها.

- أن يكون المعنى المفسَّر به صحيحًا من جهة اللغة، وأي تفسير بمعنى لم يثبت من جهة اللغة، فإنه مردود، كمن يفسِّر الذرة الواردة في القرآن بالذرة الفيزيائية، وهذا مصطلح حادث لا يثبت في اللغة، فلا بد أن تراعى معاني المفردات كما كانت في اللغة إبان نزول الوحي، كما تراعى القواعد النحوية ودلالاتها، كما لا يخرج باللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة كافية.

- عدم حصر دلالة الكلمة القرآنية وقصرها على الحقيقة العلمية؛ فمما تمتاز به لغة العرب أن الكلمة قد يكون لها دلالات متعددة، ومعانٍ متنوعة حقيقية ومجازية، فإذا أيدت الحقيقة العلمية إحدى هذه الدلالات فإنه يؤخذ بها، لكن ينبغي ألا نقصر دلالة الكلمة على هذه الحقيقة، ويحكم ببطلان ما عداها من الدلالات الأخرى للفظة القرآنية[2].

هذا وقد لقي هذا الاتجاه اهتماماً من كثير من العلماء، إما تأصيلاً أو تفسيراً، أو بحوثاً

---

(١) ينظر: المرجع السابق (ص: ١٦٣)

(٢) ينظر: الإعجاز العلمي إلى أين، مساعد الطيار (ص: ٢٧، وما بعدها).

ودراسات لمواضيع تتعلق بعرض القرآن لبعض الحقائق الكونية، ومازالت الساحة بحاجة للضبط، وعدم التكلف حتى لا ينسب للقرآن ما ليس فيه، ويتمحل له مالا تدل عليه ألفاظه ومعانيه، وبعض القضايا العلمية قد تكون صحيحة في ذاتها، لكن الخطأ يقع في كون الآية تدلُّ عليها، وتفسَّر بها.

ومن الجهود في ذلك الاتجاه تأسيس هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة بقرار من المجلس الأعلى العالمي للمساجد في دورته التاسعة عام ١٤٠٤هـ، وقد اتخذت الهيئة من رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة مقراً لها، وأقامت لها فروعاً أخرى في داخل المملكة وخارجها تحقيقاً لأهدافها. وتعمل الهيئة على تحقيق الأهداف التالية:

١. وضع الأسس والقواعد التي تضبط الاجتهاد في بيان الإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

٢. الكشف عن دقائق معاني الآيات في كتاب الله والأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بالعلوم الكونية في ضوء أصول التفسير ووجوه الدلالة اللغوية ومقاصد الشريعة الإسلامية دون تكلف[1].

وإذا خلصنا من هذا إلى أن الكشف عن وجوه إعجاز القرآن في العلوم الطبيعية يعد تجديداً في مجال التفسير، **لابد من التنبيه على ما يلي:**

- أن العلم بالعلوم الطبيعية، وما ينتج عنها من تقدم علمي للمجتمع، لا يرتبط بالمعتقد، ولا بالأفكار؛ لأنها نتيجة البحث والتأمل، وهي من العلوم التي وكلها الله لعباده، فعلى قدر ما يكون الجهد في البحث يصل البشر بإذن الله إلى نتائجه المرجوة، ولما كان الوصول إلى هذه العلوم التجريبية مرتبطاً بالقدرة على البحث ووجود المناخ المناسب له، وكان الغرب الكافر قد حرص عليه، فإنهم قد سبقوا المسلمين في ذلك[2]، لذلك فالأولى بالباحث المسلم في تلك العلوم أن يستزيد منها ويبحث عن ما يفيد مجتمعه منها؛ إذ إن حاجة المجتمع للتجديد في استيطان تلك العلوم، أولى من حاجته للبحث عن ما يعضدها من الآيات.

أما المفسر فحري به أن يوجه عموم الناس للنظر والتأمل الذي حث عليه القرآن الكريم؛

---

(١) ولها مؤتمرات وأبحاث في تحقيق تلك الأهداف السامية، ينظر: http://www.eajaz.org /

(٢) ينظر: الإعجاز العلمي إلى أين (ص: ٣٤).

لأنها هي مفتاح النجاح في تلك العلوم.

- أن الكشف عن معاني بعض الآيات باستخدام حقائق العلم التجريبي، مما يظهر صلاحية القرآن لكل زمان ومكان وفهم، ويزيد المؤمنين إيماناً، هو أسلوب دعوي، غير أنه ينبغي أن يرافق ذلك الجهد التفسيري جهد توعوي وبحثي لمعرفة مكامن الخلل في المجتمعات الإسلامية وتشخيص أسباب ضعفها في العلوم التجريبية، حتى لا نبقى عالة على غيرنا ننتظر منه كل جديد في العلوم، ثمَّ نبحث عما يوافقه في شرعنا.

ومن الأمثلة التطبيقية غير المنضبطة في هذا الباب: كتاب "الجواهر في تفسير القرآن الكريم، المشتمل على عجائب المكنونات وغرائب الآيات الباهرات"، للشيخ طنطاوي جوهري، وقد جمع فيه من العلوم والمعارف ما أخرجه عن كونه كتاب تفسير، فقد استطرد فيه مع كل علم، وجمع فيه كلّ غريب، ورسم فيه صوراً متنوعة عن النباتات والأعشاب والحيوانات والطيور، إلى غير ذلك من الكائنات.

يقول في مقدمة تفسيره: «وليكوننّ هذا الكتاب داعياً حثيثاً إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقومنّ من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة في الزراعة والطب والمعادن والحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم والصناعات، وكيف لا؟ وفي القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمائة وخمسين آية، فأما علم الفقه فلا تزيد آياته الصريحة على مائة وخمسين آية.

ولقد وضعت في هذا التفسير ما يحتاجه المسلم: من الأحكام والأخلاق وعجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق، مما يشوّق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البينات في الحيوان والنبات والأرض والسماوات»[١].

وقد أجادت الدكتورة هند شلبي في كتابها "التفسير العلمي بين النظرية والتطبيق" في عرض عدة مسائل من التفسير العلمي، وعرجت على آراء متعددة في معناها بما فيها آراء المختصين في العلوم الطبيعية، لتصل إلى نفي أو إثبات التفسير العلمي في الآية، أو الآيات موضع الدراسة[٢].

---

(١) الجواهر في تفسير القرآن الكريم، طنطاوي جوهري (٣/١) .

(٢) ينظر: التفسير العلمي بين النظرية والتطبيق (٨٤- ١٣٨).

وما أحوجنا إلى تعميم ذلك المنهج في تفسير للآيات الكونية بالاعتماد على الحقائق العلمية مع نسبتها، وتحديد مفهومها، وتحديد المعنى اللغوي، وما قاله السلف، ثم توضيح معنى الآية، وهل يمكن الاستدلال بها على الحقيقة العلمية أم لا.

وللهيئة العامة للإعجاز بحوث مطبوعة في ذلك عن خلق الإنسان، وعلوم الكون والبحار وغيرها[1].

وليس من التجديد ولا الإعجاز الزعم بأن تلك العلوم مصدرها القرآن الكريم؛ إذ إن القرآن يطالب بالتأمل في الكون والنظر في الآيات للوصول إلى المعارف. فتصديق القرآن لتلك العلوم جاء من باب أنه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وعلى هذا يجب أن يكون أسلوب العرض الذي يقدم.

---

(١) ينظر: http://www.eajaz.org

المبحث الرابع: التفسير على أساس الوحدة الموضوعية في السورة والموضوع.

تعرضت آيات القرآن الكريم وسوره لمواضيع متفرقة، وعالجت مشاكل متعددة، ووضعت لبنات هداية الأفراد وإصلاح المجتمعات في آيات كثيرة وسور متعددة.

ولما كان التفسير بشكله التقليدي قد يبين جزءاً من تلك الحلول والهدايات أثناء عرضه لتفسير الآيات التي تتحدث عنها، إلا أن الحاجة ملحة لمعرفة تفاصيل عرض القرآن للموضوع ومعالجته من كافة نواحيه، وهذا يستلزم بيان ما في سور القرآن من ترابط وتكامل لعرض موضوع أو عدة مواضيع معينة.

وظهر اصطلاح التفسير الموضوعي في القرن الرابع عشر الهجري عندما قرره الأزهر على طلابه، وإن كانت بوادره قديمة بقدم علم التفسير نفسه.

والتجديد في التفسير في ذلك الاتجاه هو تجديد في طريقة العرض، أما منهجية التفسير وأدواته ومصادره والتعرف على معاني ألفاظه وأقوال السلف فيها فهي واحدة، وعلى هذا نعرف ذلك النوع من التفسير بأنه «عرض معاني آيات من القرآن الكريم التي تتعلق بغرض معين بحسبه»[(١)]، أو «جمع الآيات في سور القرآن الكريم المتعلقة بالموضوع الواحد لفظاً أو حكماً وتفسيرها»[(٢)]. ولعل التعريف الأول أدق وأشمل؛ حيث إنه تدخل فيه طريقة عرض التفسير التي تهتم بإبراز الوحدة الموضوعية للسورة.

ويمكن تقسيم التفسير الموضوعي بناء على التعريف المختار إلى أنواع:

النوع الأول: التفسير الموضوعي الذي يتناول الوحدة الموضوعية في كل سورة:

وذلك بأن يحدد الباحث الهدف أو الأهداف الأساسية للسورة ثم يحاول إبرازها، ثم يدرس علاقة كل المقاطع بتلك الأهداف بدءاً بمقدمة السورة، وانتهاءً بخاتمتها، مع التعرف على

---

(١) تحرير التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية للسورة، محمد بازمول (ص: ١٦) بحث له في: http://uqu.edu.sa

(٢) مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم (ص: ١٦).

أسباب نزولها، ومكان نزولها، وترتيبها من بين سور القرآن، ويبين علاقة كل ذلك بهدف السورة عنوان البحث، وسيجد الباحث الصلة بينه وبين الرابطة جلية عند إحالة النظر وإمعان الفكر، وسيعلم أن للسورة هدفاً واضحاً ترمي إلى إيضاحه وبيانه والاستدلال له وبه، وتفصيل جوانبه وأبعاده، وكل سورة من القرآن لها شخصية مستقلة تعلم عند البحث فيها، بل ويمكن أن يكون للسورة أهداف متعددة بينها من الترابط والتعاضد والتداخل شيء يصعب معه التفريق بينها أو إفراد أحدها بالبحث مع إغفال البواقي[1].

وهذا اللون ظفر بعناية القدماء، بل جاءت في ثنايا تفاسيرهم الإشارات إلى بعض أهداف السورة ومحاولة الانطلاق منها لبيان تفسيرها، وأما في العصر الحديث فنجده في أغلب التفاسير، كالمنار، والتحرير والتنوير، ونظام القرآن، وبرز هذا الاتجاه كثيراً عند سيد قطب في تفسيره (الظلال)؛ حيث يقدم لكل سورة ببيان أهدافها الرئيسة أو هدفها الوحيد، وينطلق في باقي تفسير السورة من خلال هذا المحور الذي تتحدث السورة عنه، فقبل الشروع في التفسير المفصل للسورة يقدم نبذةً مختصرة عن السورة، وعن مقصدها، وموضوعها العام، وأسباب نزولها وتاريخها، كل ذلك تمهيداً لدخوله في جوِّ السورة، ثم يقوم بتقسيم السورة إلى مقاطع ودروس بحسب موضوعها، بعد ذلك يُدخل القارئَ في جو السورة يحركه بين مقاطعها، ويمرره على أحداثها، ويوقفه على هداياتها وتوجيهاتها، ويبرز له استنباطاتها، كل ذلك مع الحرص التام على ربط ذهن القارئ بالموضوع العام للسورة وعدم إغفاله عنها، وربط أوائل الآيات بأواخرها وبيان تناسقها، وإبراز وحدتها وموضوعها العام، فينتهي بالقارئ إلى نهاية السورة وقد تشكل في ذهنه صورة متكاملة عن السورة وموضوعها ومقصدها وأحكامها[2].

وقد أفردت بحوث كثيرة في هذا اللون من التفسير الموضوعي منها سلسلة "من مواضيع سـور القرآن" التي يكتبها الشيخ "عبد الحميد طهماز"، وقد صدر منها "العواصم من الفتن في سورة الكهف".

---

(١) ينظر: مباحث في التفسير الموضوعي (ص: ٤١-٤٣)، بحوث ونماذج من التفسير الموضوعي، محمد نبيل غنايم (ص: ٣٧- ٣٨).

(٢) ينظر: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين (ص: ٦١٦)، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (٣/١٠٣٩- ١٠٤٠).

ومن الأمثلة لإبراز الوحدة الموضوعية للسورة:

ما أورده سيد قطب عند حديثه عن سورة العنكبوت فقال: «إنها واردة بصدد الجهاد ضد الفتنة، أي: جهاد النفس لتصبر ولا تفتن، وهذا واضح في السياق، وكذلك ذكر النفاق، فقد جاء بصدد تصوير حالة نموذج من الناس، والسورة كلها متماسكة في خط واحد منذ البدء إلى الختام.

إنها تبدأ بعد الحروف المقطعة بالحديث عن الإيمان والفتنة وعن تكاليف الإيمان الحقة التي تكشف عن معدنه في النفوس، فليس الإيمان كلمة تقال باللسان، إنما هو الصبر على المكاره والتكاليف في طريق هذه الكلمة المحفوفة بالمكاره والتكاليف.

ويكاد هذا أن يكون محور السورة وموضوعها، فإن سياقها يمضي بعد ذلك المطلع يستعرض قصص نوح وإبراهيم ولوط وشعيب، وقصص عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان، استعراضاً سريعاً يصور ألواناً من العقبات والفتن في طريق الدعوة إلى الإيمان، على امتداد الأجيال.

ثم يعقب على هذا القصص وما تكشف فيه من قوى مرصودة في وجه الحق والهدى، بالتصغير من قيمة هذه القوى والتهوين من شأنها»[1].

غير أنه ينبغي التأكيد على عدم التكلف والتمحل، بل المقصود إبراز مقاصد كل سورة لتكون وحدة هداية مستقلة؛ تحبيباً وتشويقاً، وإبرازاً لجوانب الهدايات، وتركيزاً على موضوع أو عدة مواضيع تهتم بمعالجة أحوال الناس، ووقائعهم.

النوع الثاني: التفسير الموضوعي الذي يتناول ألفاظ القرآن ومعانيها التي جاءت في القرآن الكريم:

فيتتبع الباحث لفظة من كلمات القرآن الكريم، ثم يجمع الآيات التي ترد فيها اللفظة أو مشتقاتها من مادتها اللغوية، وبعد جمع الآيات والإحاطة بتفسيرها يحاول استنباط دلالات الكلمة من خلال استعمال القرآن الكريم لها.

---

(١) في ظلال القرآن (٥/ ٢٧١٨).

وقد أصبح كثير من الكلمات القرآنية مصطلحات قرآنية كـ (الأمة، والجهاد، والذين في قلوبهم مرض، والخلافة..)، وهذا اللون قد اهتمت به كتب الأشباه والنظائر.

أما المعاصرون فقد تتبعوا الكلمة وحاولوا الربط بين دلالاتها في مختلف المواطن، وأظهروا بذلك لوناً من البلاغة والإعجاز القرآني، وقد كان من نتائجها استنباط دلالات قرآنية بالغة الدقة، وممن اعتنى بهذا اللون من المعاصرين الدكتور أحمد حسن فرحات في سلسلة سماها "بحث قرآني وضرب من التفسير الموضوعي"، صدر منها كتاب "الذين في قلوبهم مرض"، و"فطرة الله التي فطر الناس عليها"، و"الأمة في دلالاتها العربية والقرآنية"، وغيرها[1].

النوع الثالث: التفسير الموضوعي الذي يتناول قضية وما يتعلق بها من الآيات:

وطريقة الكتابة في هذا اللون تتم باستخراج الآيات التي تناولت الموضوع، وبعد جمعها والإحاطة بها تفسيراً وتأملاً يحاول الباحث استنباط عناصر الموضوع من خلال ما بين يديه من آيات، ثم إكمال عناصر الموضوع بما جاء في السنة النبوية، فإنها هي البيان لما في القرآن الكريم، وأمر الله بالرجوع إليها وأخذ ما فيها، ثم تفسير ما تجمع لديه من الآيات، بما يراه منهجاً ملائماً لها؛ لأن لكل موضوع شخصيته وآليته التي يحتاجها لتبينه وتكشف ما فيه، والاستعانة بعلوم القرآن وأصول التفسير تكون بحسب مقتضيات البحث في تفسير الآيات، فما يحتاج إلى ذكر سبب النزول ذكره فيه، وما يحتاج إلى بيان المناسبة ذكرها فيه، وما يحتاج إلى تقرير قواعد أصول التفسير قرره، ولابد أن يهتم في درسه بما جره إلى الكتابة في هذا الموضوع، محاولا إبرازه وبيانه، وتنزيل الحكم عليه، وهذا هو هدف التفسير الموضوعي، فإنه يهدف إلى معالجة واقع معين من خلال بحثه ذلك الموضوع القرآني وإبرازه على هيئة التفسير الموضوعي، وإبراز هدايات القرآن الكريم في هذا الموضوع، والإجابة عن الشبهات المتعلقة به؛ إذ هي من أهم بواعث نشأة التفسير الموضوعي في عصرنا هذا، والباحث في كل ذلك يهتم بأسلوب العرض لتوضيح مرامي القرآن وأهدافه ومقاصده، ليتمكن القارئ من فهم الموضوع وإدراك أسراره من خلال القرآن بجاذبية العرض الشائق وجودة السبك والحبك ورصانة الأسلوب ودقة التعبيرات، وبيان

---

(١) ينظر: دراسات في التفسير الموضوعي، زاهر الألمعي (ص: ٦٥)، بحوث ونماذج من التفسير الموضوعي، (ص: ١١).

الإشارات بأوضح العبارات[1].

وهذا اللون من التفسير الموضوعي هو المشهور في عرف أهل الاختصاص، حتى أن اسم التفسير الموضوعي لا يكاد ينصرف إلا إليه، والمتتبع لهذا يجده جلياً، وسبب ذلك يتلخص في أمرين:

١- غزارة الموضوعات التي طرقها القرآن وأشبعها دراسة وبحثاً.

٢- تجدد الموضوعات والمشكلات التي تحتاج إلى بحث من وجهة نظر قرآنية.

وهذا يشمل طيفاً واسعاً من الموضوعات، بل إن سائر الاتجاهات التي تكلمنا عنها تصح أن تكون أحد مواضيعه؛ فتأصيل العلوم، وتنزيل القرآن على واقع الناس، والتفسير العلمي يصح أن تتناول موضوعاتها في التفسير الموضوعي.

إن جمع أطراف موضوع ما من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والإحاطة بدلالاتها يمكِّن الباحث من القيام بدور اجتهادي للتوصل إلى أفكار وقواعد عامة جديدة، وعلى ضوء هذه القواعد والهدايات المستمدة من مقاصد النصوص الشريفة يستطيع الباحث أن يدرك معالجة الإسلام لهذه المعضلات والمشكلات[2].

ومن الجهود المشكورة والعظيمة في باب التفسير الموضوعي "التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم"، الذي صدر في عشرة مجلدات عام ١٤٣١هـ، من إعداد مجموعة من المتخصصين في القرآن وعلومه، بإشراف الدكتور: مصطفى مسلم.

وقد قدم الأستاذ الدكتور: مصطفى مسلم للكتاب بمقدمة أشار فيها إلى أن هذه الفكرة تراوده منذ أكثر من خمس وثلاثين سنة، حتى يسر الله تحققه بإشراف قسم الكتاب والسنة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة، ومما قاله في مقدمته مبيناً المنهج الذي ساروا عليه: «ولما كانت مناهج الباحثين مختلفة في تفسير السورة تفسيراً موضوعياً، فقد رأت

---

(١) ينظر: تحرير التفسير الموضوعي والوحدة الموضوعية للسورة (ص: ٤٩- ٥١) لمحمد بازمول، في: http://uqu.edu.sa

(٢) ينظر: مباحث في التفسير الموضوعي (ص: ٣١).

المجموعة أن تدعو إلى ندوة من أهل الاختصاص للتشاور حول الخطوات المنهجية والخطوات التنفيذية لإبراز هذا المشروع، وبعد دراسة مستفيضة من المجتمعين حول الخطوات المنهجية، تم الاتفاق على مبادئ للسير في مشروع التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم.

حيث يبدأ المفسر بحثه باتباع المنهج التالي:

أولاً: بين يدي السورة.

تذكر في هذه المقدمة الأمور التالية:

أ – اسم السورة أو أسماؤها إن كان لها أكثر من اسم.

ب– فضائل السورة إن وجدت.

ج – مكية السورة أو مدنيتها.

د – عدد آيات السورة والاختلاف بين القراء في العد وسببه.

هـ – محور السورة (المحور هو الأمر الجامع الذي يجمع موضوعات السورة وجزئياتها في نسق واحد).

و – المناسبات في السورة، وأهمها الأنواع الستة مع مراعاة عدم التكلف في ذلك:

١– المناسبة بين اسم السورة ومحورها.

٢– المناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمتها.

٣– المناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمة ما قبلها.

٤– المناسبة بين مقاطع السورة ومحورها.

٥– المناسبة بين مقاطع السورة بعضها مع بعض.

٦– المناسبة بين مضمون السورة ومضمون ما قبلها.

وتذكر المناسبة بين كل مقطع والمحور في نهاية كل مقطع أثناء تفسير السورة، وإن أراد الباحث أن يتعرض للمناسبة بين المقطع والمقطع السابق له، فمكان ذلك بداية كل مقطع.

ثانياً: التفسير الإجمالي للمقطع:

يفسر كل مقطع بعد وضع عنوان له تفسيراً إجمالياً يراعى فيه الأسلوب الأمثل في تفسير القرآن وهو:

أ – تفسير القرآن بالقرآن، والإشارة إلى الآيات التي لها علاقة مباشرة بالمقطع.

ب– تفسير المقطع بالأحاديث النبوية الشريفة التي تلقي ضوءاً على ذلك.

ج – في القضايا العقدية (الأسماء والصفات) يلتزم رأي السلف، وإن كان هناك إجماع على التأويل يورد في ذلك قول أئمة التفسير، على سبيل المثال: الطبري، ابن كثير، أئمة المذاهب الأربعة، وابن تيمية.

د – في القضايا الفقهية: يكتفى بالرأي الراجح الذي يراه الباحث مع الأدلة التي جعلته يرجح هذا القول دون سواه.

هـ – تجتنب القضايا اللغوية أو البلاغية، وإن كان هناك ضرورة لذكر بعضها لارتباطها الوثيق بالمعنى فيكون ذلك في الهامش، وكذلك القراءات المتواترة التي لها تأثير في توجيه معنى الآيات.

و – عند تكرار الموضوعات في بعض مقاطع السور كالقصص وغيرها، يفسر المقطع في موضعه بما يتناسب مع محور السورة التي ذكر فيها، وجو السورة العام من الإيجاز أو الإطناب.

ز – الربط بين هدايات الآيات وواقع الأمة، والرد على الشبهات التي تثار حول القرآن الكريم والسنة النبوية، وبيان عظمة التشريعات الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، كل ذلك عند ورود مناسباتها في تفسير الآيات المتعلقة بذلك.

ح – الاقتصار على الحقائق العلمية عند تفسير الآيات الكونية وتجنب النظريات العلمية.

ثالثاً: الهدايات المستنبطة من المقطع وتشمل:

أ– القضايا العقدية.

ب– الأحكام الشرعية.

ج – الأخلاق الإسلامية والآداب الشرعية.

د – الجوانب التربوية[1].

---

(١) ينظر: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (١/أ– و).

المبحث الخامس: الاهتمام بمقاصد القرآن في التفسير.

إن مما يلحَظ على كثير من التفاسير المتقدمة الانغماس في تفسير الآية، وإعطاءها حقها من بيان الأقوال، والاحتمالات اللغوية والإعراب، وغير ذلك مما يجلي معنى الآية ويوضحه، والاسترسال في ذلك بحيث يكون تفسير الآية بمعزل عن المقصد الذي سيقت لأجله، أو مقاصد القرآن التي لأجلها سيق الكلام، و «حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته، فكان بذلك حقيقاً بأن يسمى علماً، ولكن المفسرين ابتدؤوا بتقصي معاني القرآن فطفحت عليهم، وحسرت دون كثرتها قواهم، فانصرفوا عن الاشتغال بانتزاع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة»[1].

و الإلمام بمقاصد القرآن أحد العلوم التي ينبغي على المفسر مراعاتها؛ لأن الاهتمام ببيان مقاصد القرآن من أهم ما يقوم به المفسر، يقول ابن عاشور: «وغرض المفسر بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً، فلا جرم أن كان رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاح وعادات»[2].

فالمقصد القرآني يجب أن يكون ركيزة مهمة في حركة المفسر بمختلف نواحيها، فبحوث المفسر، وتحليلاته اللغوية، أو البلاغية، أو الكلامية، أو التشريعية، أو الاجتماعية، كل ذلك يجب أن يصب في خدمة المقصد القرآني أساساً.

وهذا هو المعيار الذي يحكم عند مطالعة التفاسير ليعرف «مقادير اتصال ما تشتمل عليه بالغاية التي يرمي إليها المفسر، فيوزن بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد ومقدار ما تجاوزه»[3].

و مصطلح " مقاصد القرآن" لم تخل منه كتب المتقدمين والمعاصرين، فقد نبه عليه الإمام

---

(١) التحرير والتنوير (١٣/١).

(٢) المرجع السابق (٤١/١).

(٣) المرجع السابق (٣٨/١).

العز بن عبد السلام[1] بقوله: «معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»[2]، وقوله كذلك: «ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دِقِّهُ وجِلِّهُ، وزجر عن كل شر دِقِّهُ وجِلِّهُ، فإن الخير يعبّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبّر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح»[3].

تعريف المقاصد:

لغة: مقاصد على وزن مفاعل، من قَصَدَ: القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأَمِّه، والقَصْدُ: استقامة الطريق. وقوله ﷻ: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ ﴾[4]، أي: على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

وبناءً على ما سبق من المعاني اللغوية لمعنى المقاصد، يمكن القول: بأن القَصْد والمقْصَد والمقاصد في الأصل، تعني العزم والتوجه نحو الشيء، ولها استعمالات أُخر متعددة منها: الاعتماد، والأَمُّ، وتعدّ الحكمة من أقرب تلك المعاني للمقاصد، وورودها في القرآن أكثر[5].

اصطلاحاً: قبل أن نعرف المقاصد لابد أن نتبين أن هناك تلازماً بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، فمقاصد القرآن هي أصل مقاصد الشريعة، وعليها تدور.

و «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة»[6]. أو هي «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»[7].

---

(١) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي المصري، مجتهد وفقيه شافعي، لقبه: "سلطان العلماء"، إمام عصره بلا منازع، (ت: ٦٦٠هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٩/٨)، الوافي بالوفيات، الصفدي (٣١٨/١٨).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٨/١).

(٣) المرجع السابق (١٨٩/٢).

(٤) سورة النحل: ٩ .

(٥) ينظر: مقاييس اللغة (٩٥/٥)، المفردات (ص: ٦٧٢)، لسان العرب (٣٥٣/٣).

(٦) مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص: ٥)

(٧) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (ص: ١٩).

وهي قسمان: عامة وخاصة، أما المقاصد العامة فهي: «المصالح التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض».

وأما المقاصد الخاصة فهي: "المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل: مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، وهكذا»[1].

واجتهد العلماء على مر العصور في وضع المقاصد المستقرأة في أنساق محددة، كان أول من أبدعها الإمام الجويني في "البرهان"، وطورها الإمام الغزالي في "المستصفى"، ثم أفاض الإمام الشاطبي في شرحها في "الموافقات"، فهو هرم مترابط من الأهداف:

- في قاعدته الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، من حفظ للدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والعرض.
- الحاجيات.
- التحسينيات[2].

أما مقاصد القرآن فهي: الغايات التي أنزل الله القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد.

أو هي: الأسرار والحكم والغايات التي نزل القرآن لأجل تحقيقها جلباً للمصالح، ودفعاً للمفاسد[3].

والعلم بمقاصد القرآن يتم من خلاله فهم مراد الله تعالى من آيات القرآن، وبيان معانيه، وما يستفاد منها، والكشف عن الأحكام الواردة فيها، ومقاصدها وغاياتها، ويرفع الغموض عن ألفاظها.

و إبراز مقاصد القرآن في التفسير على ثلاثة أقسام:

---

(١) مقاصد الشريعة (ص: ١٨٣).

(٢) ينظر: نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، حيث تتبع تطورها في كتابه عند هؤلاء الأئمة.

(٣) ينظر: السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور، بحث لنشوان عبده ورضوان الأطرش، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: ٧٣ .

القسم الأول: يتضمن إبراز الأغراض والمقاصد، أو الأسرار والغايات التي أنزل الله تعالى من أجلها القرآن، وشرع سبحانه من أجلها الأحكام، وذلك إظهاراً لعظمة القرآن، وبياناً للمقاصد التي جاء لتحقيقها، وبهذا يستطيع المفسر أن يفسّر القرآن وفقاً للمقاصد الخاصة، أو الجزئية التي دعا إليها القرآن، وأثبتها من خلال ما جاء في آيات الأحكام، والحدود، والمعاملات، أو من خلال العبادات عموماً، والدعوة إلى الأخلاق، وإصلاح الفرد، والمجتمع.

القسم الثاني: ويتضمن كشف الدلالات اللغوية لألفاظ القرآن الكريم، وبهذا يستطيع المفسّر أن يفسّر القرآن وفقاً للمقاصد العامة من القرآن. وإنّ احتمال الألفاظ لأوجه لغوية متعددة، وقراءات متواترة، فيه يسر ورفع للمشقة الناتجة عن تفسير واحدي للفظ، وهذا المنهج التيسيري من المقاصد التي جاء بها القرآن الكريم.

القسم الثالث: ويتضمن الاهتمام بقواعد التفسير الأخرى التي يكتمل بها وضوح الحكم، وفهم الآية كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وأسباب النزول، من خلال الإفادة منها، وتوظيفها في سبيل تقوية النهج المقاصدي الذي يرمى إليه المفسر دون شذوذ أو خروج عن المألوف، بل إن كل قول تفسيري يصبُّ في فحوى الخطاب المقاصدي ينبغي أن يستدل به، وهذا ما نهجه الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في "تفسير المنار"، والذي سار عليه ابن عاشور في تفسيره[1].

وقد عدد الشيخ محمد رشيد رضا مقاصد القرآن في عشرة مقاصد:

١. إصلاح أركان الدين.

٢. بيان ما جهل البشر من أمر النبوة.

٣. بيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال.

٤. الإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي.

٥. التكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات.

٦. العلاقات الدولية في الإسلام.

---

(١) ينظر: السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور.

٧. الإصلاح المالي والاقتصادي.

٨. دفع مفاسد الحرب.

٩. إعطاء النساء حقوقهن.

١٠. تحرير الرقاب من الرق[(١)].

وعدها الشيخ القرضاوي في سبعةَ مقاصد للقرآن وهي:

١. تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء.

٢. تقرير كرامة الإنسان وحقوقه.

٣. الدعوة إلى عبادة الله.

٤. تزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق.

٥. تكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة.

٦. بناء الأمة الشهيدة على البشرية.

٧. الدعوة إلى عالم إنساني متعاون[(٢)].

و ينبغي هنا التنبه لأمرين:

أولهما: أن الاهتمام بالمقاصد اتجاه في التفسير، وبالجملة لا يصح أن يكون هذا لوناً مستقلاً من ألوان التفسير، وإنما هو مندرج تحت التفسير الموضوعي أو التحليلي، فكلاهما يعنى بإبراز مثل هذه الجوانب في الآيات القرآنية، فمقاصد القرآن من أهم ما ينبغي للمفسر أن يعنى به سواء كان التفسير تحليلاً أو موضوعياً، ولا حاجة لصناعة مصطلح جديد باسم (التفسير المقاصدي)؛ لأنه هدف من أهداف كل مفسر واع بهدايات القرآن الكريم، سواء أكان ينتهج اللون الموضوعي أو التحليلي أو غيره؛ حيث إن هذا المجال من المجالات التي لم تأخذ حظها من العناية.

---

(١) ينظر: تفسير المنار (١١/٢٠٠- ٢٢٠).

(٢) كيف نتعامل مع القرآن (ص: ٧٣).

ثانيهما: أن فقه المقاصد قد يُستخدم في محاولات تفريغ القرآن من أحكامه، من قبل فريق يُرتب على ظنية معظم دلالات النصوص الشرعية في الدين، اعتباره أن الإسلام دين مقاصد فقط، فيعتبرون العنصر الرئيس في الدين هو مقاصد النص الشرعي وضروراته وحاجاته، دون الاعتبار لأحكام الشريعة، مما ينتج عنه تعطيل النصوص بادعاء المصالح والمقاصد، ومن سمات هذه الاتجاه: الجهل بالشريعة، والجرأة على القول بغير علم، وكان من نتائج ذلك الاتجاه الهروب من النصوص القطعية والتشبث بالمتشابهات، ومعارضة أركان الإسلام والحدود باسم المصالح[1].

ومن الأمثلة التطبيقية على الاتجاه المقاصدي في التفسير:

لعل أفضل مثال يمكن التمثيل به على الاهتمام بمقاصد القرآن في التفسير هو "تفسير التحرير والتنوير" للطاهر بن عاشور؛ حيث اهتم فيه بإبراز مقاصد القرآن تأسيساً وتطبيقاً، ونرى أوجه ذلك في:

- تحديده لمقاصد القرآن وتقسيمها لقسمين رئيسين: الأول: المقصد الأعلى من القرآن، والثاني: المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لبيانها.

أما المقصد الأعلى من القرآن الكريم فهو: «صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية»، وتفصيل هذا هو أن: «الصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد؛ لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة، كالتخلق بترك الحسد والحقد والكبر، وأما الصلاح الجماعي بصلاح أجزائه، ومن شيء زائد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات، ومواثبة القوى النفسانية، وهذا أوسع من ذلك؛ إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعى مصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا: بعلم العمران وعلم الاجتماع»[2].

وأما المقاصد الأصلية -التي تندرج ضرورة تحت المقصد الأعلى الجامع- فهي حسب

---

(١) ينظر: دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي (ص: ٧٨).

(٢) التحرير والتنوير (١/٣٨-٣٩).

استقراء ابن عاشور ثمانية يمكن أن نلخصها في:

«إصلاح الاعتقاد، وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، وتهذيب الأخلاق، والتشريع وهو الأحكام خاصة وعامة، وسياسة الأمة، وفيه صلاح الأمة وحفظ نظامها، والقصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، والحذر من مساويهم، والتعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع، وعلم الأخبار، والمواعظ، والإنذار، والتحذير، والتبشير، والإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول»[1].

- اهتمامه بمقاصد القرآن في تقرير مسائل تتعلق بالتفسير:

فلما تطرق لمسألة التفسير العلمي، أو ما يصح الاستعانة به من العلوم في التفسير، كان المعيار المحكم لديه هو "خدمة المقاصد القرآنية"، فهو لم ينف التفسير العلمي أو ينقضه من أساسه، كما لم يعتمد عليه ويعتبره أساس الهداية القرآنية، وإنما رأى أن القرآن قد أشار إلى علوم أو جاءت هي موافقة له -كعلم طبقات الأرض، والطب، والفلك-، فهذه يكتفي منها بما يحقق المقاصد القرآنية ويخدمها فحسب[2].

- إبرازه مقاصد القرآن من خلال تفسير السور:

يقول في تفسير سورة الفاتحة: «إنّها تشتمل، محتوياتها، على أنواع مقاصد القرآن، وهي ثلاثة أنواع: الثناء على الله ثناءً جامعاً لوصفه بجميع المحامد، وتنزيهه عن جميع النقائص، ولإثبات تفرده بالإلهية، وإثبات البعث والجزاء»[3].

وعند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾[4]، ذكر أن النص يدل على أنه عند افتقاد الماء يرخص في التيمم، والمقصد الشرعي من حكم الرخصة بالنسبة لعادم الماء أو عند العجز هو التنبيه على عظم قدر الصلاة؛ لأنها من قبيل

(١) التحرير والتنوير (١/٤٠-٤٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١/٤٤-٤٥).

(٣) المرجع السابق (١/١٣٣).

(٤) سورة النساء: ٤٣.

المقاصد الشرعية؛ لذلك تأكد وجوب التطهر لها بوسيلة الماء، فإن انعدم التجأ إلى وسيلة التيمم التي أقامها الشارع مقام الطهارة. والمقصد من ذلك ألا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر، وحتى لا تفوته نية التطهر للصلاة، فلا يفوته ذلك المعنى المنتقل به من طهارة الظاهر إلى طهارة الباطن، وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هين، وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العود إليها عند زوال ما منعه منها[1] [2].

(١) ينظر: التحرير والتنوير (٥/٧٩).

(٢) ينظر أيضاً: الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور، سامر عبد الرحمن رشوان، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: ٢٣.

المبحث السادس: التفسير الاستنباطي في حكم النوازل الفقهية.

ختم الله الرسالات برسالة محمد ﷺ، وجعل كتابه مهيمنًا على ما قبله من كتب، وهذا يعني بالضرورة أن الشريعة التي جاء بها نبينا محمد ﷺ لابد وأن تكون مستوعبة وشاملة وصالحة لكل زمان ومكان، قال ﷻ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1]، وقال ﷻ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾[2]، أي: «أميناً وشاهداً وحاكماً على كل كتاب قبله»[3].

ولذلك كان من خصائص الشريعة ثبات أحكامها ورسوخ قواعدها، وسعتها وشمولها، وهي مع ثباتها كان فيها من المرونة والمواكبة للتغيرات الزمانية والمكانية؛ فالثبات في الأصول والأهداف والقواعد والمرونة في الفروع والوسائل[4].

وقد أبان عن هذا ابنُ عاشور في حديثه عن مقاصد القرآن إذ قال: «إن من مقاصد القرآن أمرين آخرين:

أحدهما: كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما: تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة -في كل زمان- لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية»[5].

وكما هو معلوم عند أهل العلم أن الأحكام الشرعية منها ما هو منصوصٌ على حكمه، ومنها ما لم يُنص على حكمه، وهذا النوع الثاني يحتاج إلى اجتهاد واستنباط، ولأن الحوادث والنوازل غير متناهية والنصوص متناهية، بمعنى أنها لم تَنُص على حكم معين لكل نازلة معينة،

---

(١) سورة النحل: ٨٩.

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

(٣) تفسير القرآن العظيم (١٢٨/٣).

(٤) ينظر: منهج استنباط النوازل (ص: ٢٨).

(٥) التحرير والتنوير (٣/ ١٥٨)

كان لابد من الاجتهاد والاستنباط حتى يبقى الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان.

ويقول السرخسي[1]: «ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص، فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة»[2].

لذلك فقد استفرغ الفقهاء في كل عصر وسعهم في الاجتهاد والاستنباط لمعرفة حكم الله في كل ما يحدث للناس من أقضية ومستجدات؛ حتى تظل تصرفات المكلفين في دائرة الشريعة الإسلامية وتحت راية مقاصدها العليا ومعانيها السامية. وبمرور الزمن، يحدث للناس من الأقضية والمعاملات ما لم يكن لهم به عهدٌ وقت نزول النصوص، وكلها يحتاج إلى معرفة حكم الله فيه. لذلك تأكدت الحاجة للاجتهاد والاستنباط من العلماء؛ حتى يتحقق أكبر قدر ممكن من انضباط الفتوى وسلامتها من الأخطاء[3].

تعريف الاستنباط:

لغة: هو الاستخراج "استفعال" من أنبطت كذا، ومنه قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾[4]، أي: يستخرجونه، وأصله من "النبط" وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر[5]، والاستنباط مختص باستخراج المعاني من النصوص[6].

اصطلاحا: ربط كلام له معنى، بمدلول الآية، بأي نوع من أنواع الربط، كأن يكون بدلالة إشارة أو دلالة مفهوم أو غيرها[7].

والاستنباط له علاقة وثيقة بعلم التفسير، فقد وصف ابن عاشور التفسير بأنه: «تفسير

---

(١) محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة، قاض من كبار الأحناف، مجتهد من أهل سرخس في "خراسان"، أشهر كتبه: المبسوط في الفقه، (ت: ٤٨٣هـ). ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٥٦١/٢).

(٢) أصول السرخسي (١٣٩/٢).

(٣) ينظر: مدخل مقاصدي للاجتهاد.. التجديد في تصور المقاصد الشرعية، د. جاسر عودة:/ http://feker.net/، بتاريخ: ٢٠١١/٨/٢م

(٤) النساء: ٨٣.

(٥) ينظر: مقاييس اللغة (٣٨١/٥)، لسان العرب (٤١٠/٧).

(٦) ينظر: أدب القاضي، الماوردي (٥٣٥/١).

(٧) ينظر: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر (ص: ١٦١).

ألفاظ أو استنباط معان»، وقال: «موضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يُستَنبَط منه»[1].

والاستنباط قدر زائد على مجرد إدراك المعنى الظاهر؛ ومن ثم عز وجوده، وصعب إدراكه، ولا يؤتاه كل أحد، بل هو من مواهب الله تعالى التي ينعم بها على من شاء من عباده، وقد امتن الله تعالى به على المؤمنين، وعصمهم به من اتِّباع غير الحق، فقال: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[2].

فللتفسير المعنى الظاهر المباشر اللازم للفظ، وللاستنباط ما وراءه من المعاني الزائدة، وكلاهما من أجل علوم القرآن الكريم، وألصقها بألفاظه، والمعاني المأخوذة بالاستنباط أكثر وأغنى من معاني الألفاظ المباشرة، بل إن من أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص وإنما بالاستنباط، وكم من أسرار وحكم نبهت عليهما الإشارة، ولم تبينهما العبارة، وليس كل حكم يؤخذ من اللفظ، بل أكثرها تؤخذ من جهة المعاني والاستنباط من النصوص[3].

والاستنباط باب من أبواب فهم كلام الله عظيم، وقد يكون استنباط حكم فقهي أو أدب تشريعي عام، أو يكون استنباط أدب أخلاقي في معاملة الناس، أو فوائد تربوية تتعلق بتزكية النفوس[4]. وقد أسلفنا في مفهوم تجديد التفسير الشروط التي تكون في المعنى المستنبط، ونخص ونخص منه هنا الاتجاه التجديدي الذي يعنى بالاستنباط في حكم النوازل الفقهية؛ ذاك لأن أعظم مقصود للتجديد أن يفي الدين بمتطلبات حياة الناس، ويحل مشاكلهم، فيكون التجديد في التفسير حينئذ تجديداً في الدين، خصوصاً أن استنباط أحكام النوازل وإن كان القرآن الكريم المصدر الأول له، إلا أن السنة والإجماع والقياس وغيرها من الأدلة الشرعية معتبرة فيه.

---

(١) التحرير والتنوير (١/١٢).

(٢) سورة النساء: ٨٣.

(٣) ينظر: الموافقات (٤/٢٠٢)، منهج الاستنباط من القرآن الكريم (ص: ٥٩).

(٤) ينظر: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر (ص: ١٦١).

والنوازل:

هي المسائل أو المستجدّات الطّارئة على المجتمع بسبب توسع الأعمال، وتعقد المعاملات، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر، أو اجتهاد فقهي سابق ينطبق عليها. وصورها متعددة، ومتجددة، ومختلفة بين البلدان أو الأقاليم؛ لاختلاف العادات والأعراف المحلية[١]، وعرفت "النازلة" في "معجم لغة الفقهاء" بـ : المصيبة ليست بفعل فاعل، وهي الحادثة التي تحتاج لحكم شرعي[٢].

ويمكن القول بأن المنهج الشرعي الصحيح في استنباط حكم النوازل يقوم على الأسس الآتية:

الأمر الأول: البحث عن حكمها في المصادر المتفق عليها، فينظر المجتهد في الكتاب أولاً، فإن لم يجد فينظر في السنة، فإن لم يجد فتش عن إجماع سابق، والنظر في الأدلة على وفق هذا الترتيب لا يعني الاكتفاء بالدليل الواحد منها وغض النظر عن بقية الأدلة، بل لابد للمجتهد أن ينظر إلى الدليل نظراً شمولياً بحيث يدرك وجه العلاقة بينه وبين الأدلة الأخرى، فينظر إلى الآية مع السنة التي تبينها، أو تؤكدها، أو تنسخها، وهكذا.

والأمر الثاني: فهم الشرع، بأن يكون لدى الناظر المعرفة التامة بأحكام الشريعة وقواعدها، وهذا إنما يتأتى لمن استجمع شرائط الاجتهاد، بالإحاطة بالنصوص، ومواقع الإجماع والخلاف، والعلم بدلالات الألفاظ وطرائق الاستنباط، وقد حدد ابن القيم نوعين من الفهم، لا بد منهما للمفتي والحاكم، أولهما: فهم الواقع، والفقه فيه، والثاني: فهم الواجب في الواقع[٣].

الأمر الثالث: التنزيل: وهي المرحلة الأخيرة من مراحل الاجتهاد الفقهي، وتحصل بتطبيق الحكم النظري على النازلة المعينة، وهذه المرتبة تنقسم إلى قسمين: تنزيل عام، وتنزيل خاص.

فالتنزيل العام أن يعطي جنس النازلة جنس الحكم، (هو إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا نظير له يقاس

---

(١) ينظر: سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، د. وهبة الزحيلي (ص: ٩).

(٢) ينظر: معجم لغة الفقهاء، أد. محمد رواس قلعة جي، د. حامد صادق قنيبي (ص: ١٤٤).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (١/٨٧-٨٨).

عليه)، كالقول -مثلاً- بأنه لا يجوز أخذ الأجرة على القرب، وأما الخاص فيكون بتطبيق الحكم على الشخص المعين، في الحال المعين.

وهذه أخطر مراتب الاجتهاد؛ لأنَّ المشكلة لا تكمن في وفرة المعلومات الفقهية التي تختزلها ذاكرة الفقيه فقط، ولا في مدى معرفته بالواقعة فقط، بقدر ما تكمن في التوفر على الفقه بالشرع، والوعي بالواقع، والاقتدار على سياسة هذا بذاك؛ ولهذا فرق الفقهاء بين من يحفظ الجزئيات والفروع، لكن لا يحسن تنزيلها على الوقائع، فمثل هذا لا يستفتى، وبين من يحسن التنزيل والتأصيل[1].

وتبرز علاقة استنباط أحكام النوازل الفقهية بالاتجاه التجديدي في التفسير فيما يلي:

الأول:علاقتها بمقاصد القرآن: المقاصد كما هو معلوم إحدى المعطيات التي يستند إليها المجتهدون في معرفة أحكام القضايا والحوادث، فقد اشترط العلماء قديمًا وحديثًا وجوب معرفة وفهم المقاصد، ولوازم الاستنباط وفقهها، قال الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[2]، وجاء عنه قوله كذلك: «فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لما يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحلَّ له أن يتكلم فيهما؛ إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك، لم يختلف عليه شيء من الشريعة»[3].

وقد سبق أن أسلفنا أن مقاصد القرآن هي أس مقاصد الشريعة، والمقاصد الشرعية من المعطيات الضرورية التي يعاد إليها في معرفة أحكام حوادث الزمان وأحواله، ولا سيما في عصرنا الحالي الذي تكاثرت قضاياه، وتضخمت مستجداته وتشابكت ظواهره وأوضاعه، وتداخلت مصالحه وحاجياته، وليس لذلك من سبيل سوى بجعل المقاصد إطاراً جامعاً، وميداناً عاماً يمكن أن ندرج فيه طائفة مهمة من أوضاع عصرنا، لمعرفة ما هو شرعي ومتفق مع مراد الشارع ومقصوده، وما هو بعيد عن ذلك.

---

(١) ينظر: دراسة تطبيقية شرعية للتعامل مع مسائل النوازل والمستجدات، د. خالد بن عبد الله بن علي المزيني، ورقة بحث مقدمة إلى ندوة الاختلاف المنعقدة في الرياض، ١٤٢٩/٥/٢٤هـ.

(٢) الموافقات (٤١/٥).

(٣) المرجع السابق (٢١٣/٣).

وجعل المقاصد إطاراً جامعاً لمشكلات العصر، لا يعني استقلال تلك المقاصد عن الأدلة، وجعلها تضاهي الوحي الكريم وتهيمن عليه، وإنما يعني استخدام **المقاصد باعتبار كونها معاني وقواعد مستخلصة من عموم الأدلة وسائر التصرفات والأمارات الشرعية المبثوثة في الكتاب** والسنة والآثار الشرعية المتعددة، وباعتبار أن تلك المقاصد يلحَظ فيها شدة الالتصاق والتعلق بالوضع المدروس والمبحوث عن حكمه أكثر من غيرها من الأدلة والقرائن الشرعية، على الرغم من أن تلك الأدلة والقرائن هي التي شكلت أساس انبناء تلك المقاصد وقيامها وتحكيمها.

فبيان حكم وضع أو حال معاصر يتم بإعمال المقاصد والأدلة معاً: بإعمال المقاصد بصفة مباشرة وبصفتها قواعد مستنتجة من الأدلة، وبإعمال الأدلة بصفة غير مباشرة بصفتها الشرعية، وباعتبار كونها أساس تلك المقاصد.

ولعل أوضح مثال على ذلك هو الاستنساخ الذي منعه العلماء في ضوء المقاصد الشرعية، وذلك لأنه مخل بمقصد حفظ النسل والنسب وغيره من المعتبرات المقاصدية الأخرى التي منع الاستنساخ في ضوئها، غير أن القول بمنع الاستنساخ في ضوء المقاصد لا يعني بداهة عدم الرجوع إلى الأدلة والقرائن الشرعية المتعلقة بذلك، وإنما يعني الرجوع إليها عن طريق استخدام مقصد حفظ النسل والنسب بالأساس، والذي توالت نصوص وأدلة شرعية كثيرة على إثباته وتقريره[١].

الثاني: إبراز تأصيل الحكم في تلك النوازل من القرآن وتفسيره، ولقد نظرت في كثير من أحكام النوازل فوجدت النقول من السنة وكثير من كلام الفقهاء والأئمة مع الإشارة لمقاصد الشريعة دون ربط ذلك بالآيات الدالة عليها من القرآن، وربطها بالقرآن، مما يبرز للأمة هداية القرآن في كل عصر وأوان.

وهذا النوع من الاجتهاد في التفسير يستلزم أن يجمع بين أدوات المفسر والمجتهد؛ إذ إن تنزيل الآيات على الوقائع واستنباط أحكامها يستلزم أن يكون المفسر مجتهداً.

---

(١) ينظر: الاجتهاد المقاصدي: حقيقته، حجيته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي (ص: ٦٦-٧٥).

ومن الأمثلة التي تربط فيها أدلة القرآن باستنباط الأحكام في النوازل الفقهية:

ما استدل به مجيزو نقل الأعضاء من المتوفين أو الأحياء بحيث لا يؤدي نقلها إلى وفاة الشخص المنقولة منه، كنقل الكلية أو الجلد، وهو اختيار مجمع الفقه الإسلامي بناء على الأدلة التالية:

قوله ﷻ: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[١]، وقوله: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٢]، وقوله: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾[٣]. فوجه الدلالة من هذه الآيات: أنها اتفقت على استثناء حالة الضرورة من التحريم المنصوص عليه فيها، والإنسان المريض إذا احتاج إلى نقل العضو فإنه سيكون في حكم المضطر؛ لأن حياته مهددة بالموت كما في حالة الفشل الكلوي وتلف القلب ونحوهما.

كما استدلوا أيضاً على الجواز بقوله ﷻ: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[٤]، وقوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[٥]، وقوله: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾[٦] ، وغيرها من الآيات التي تدل على أن مقصود الشرع التيسير على العباد لا التعسير عليهم، وفي إجازة نقل الأعضاء الآدمية تيسير على العباد ورحمة بالمصابين وتخفيف للألم، وكل ذلك موافق لمقصود الشرع[٧].

---

(١) سورة البقرة: ١٧٣.

(٢) سورة المائدة: ٣ .

(٣) سورة الأنعام١١٩.

(٤) سورة البقرة: ١٨٥.

(٥) سورة النساء: ٢٨ .

(٦) سورة المائدة: ٦.

(٧) ينظر: أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، محمد المختار الشنقيطي (ص: ٢٣٥)، التشريح الجثماني والنقل والتعويض الإنساني، د. بكر أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، (ص:١٨٠-١٨١).

المبحث السابع: التفسير السياقي الذي يقوم على أساس مراعاة المناسبات.

سبق لنا أن عرفنا تعريف السياق وأهميته في المنهج المتبع في تفسير كلام الله تعالى، بما يغني عن الإعادة، ونعرض هنا الاتجاه التجديدي في التفسير الذي يراعي المناسبات بين الآيات والسور، والذي يعدُّ جزءاً مهماً في السياق، وذلك أن المناسبات لا تظهر إلا بمعرفة الرابط بينها وهو الغرض، والغرض هو الركن الأساس في السياق، وهي تمثل عنصراً أساساً فيه وهو النظم، وذلك أن النظم هو الجامع لبناء الآية وتراكيبها والترابط بين جملها في نظام واحد تحت غرض واحد.

وارتباط السياق بالمناسبات أمر قد قرره علماء التفسير من قبل، يقول البقاعي: «الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر إلى ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب.. وإذا فعلته تبين لك -إن شاء الله- وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية في كل سورة»[(١)].

ويقول أيضاً: «وتتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود في جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير، نسبة البيان من علم النحو»[(٢)].

وإذا كانت المناسبات جزءاً من السياق من جهة أنها مبنية على الغرض، فإن لها أثراً ظاهراً في معرفة السياق العام للسورة ومحورها الأساس، وذلك أن تتابع الآيات في السورة يظهر المعنى الجامع لها والرابط بينها وهو السياق العام أو المحور الأساس، فظهر بذلك أن بينهما علاقة مشتركة.

المناسبة لغة: النون والسين والباء كلمة واحدة، قياسها: اتصال شيء بشيء، ومنه النسيب الذي هو القريب المتصل بغيره، كالأخ وابن العم، ومن المجاز: المناسبة: المشاكلة، يقال: بين

---

(١) نظم الدرر في تناسب الآي والسور، البقاعي (١٨/١).

(٢) المرجع السابق (٢٠/١).

الشيئين مناسبة وتناسب، أي: مشاكلة وتشاكل[1].

واصطلاحاً: علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن[2].

ولسنا هنا بصدد الدخول في آراء العلماء في المناسبة، وما يلزمها من عرض آرائهم في ترتيب السور؛ إذ إن المراد هو بيان الاتجاه التجديدي في التفسير الذي يهتم بإجلاء المناسبات بين الآيات والسور، التي و «إن كانت بعد تنزيلها جمعت عن تفريق، فلقد كانت في تنزيلها مفرقة عن جمع، كمثل بنيان كان قائماً على قواعده، فلما أريد نقله بصورته إلى غير مكانه قدرت أبعاده ورقمت لبناته، ثم فرق أنقاضاً فلم تلبث كل لبنة من أن عرفت مكانها المرقوم، وإذا البنيان قد عاد مرصوصاً بشد بعضه بعضاً كهيئته أول مرة»[3].

أنواع المناسبات:

- المناسبة في اختيار الكلمة الواحدة.
- المناسبة بين الجمل في الآية الواحدة.
- مناسبة اختيار الفاصلة للآية.
- مناسبة الآية للآية المجاورة لها.
- مناسبة المقطع للمقطع المجاور له.
- المناسبة بين السورتين.

والمرحلة الأولى من مراحل التوصل للمناسبة: هي النظر في السياق وفهم معناه أولاً، ثم البحث عن الرابط، ووجه المناسبة، سواء للكلمة في السياق، أو تتابع الجمل في الآية، أو مناسبة الفاصلة للآية، أو الآية للآية، أو المقطع للمقطع، وهنا يبرز دور السياق، أو السورة للسورة، وهنا يبرز الاهتمام بما يسميه الفراهي عمود السورة.

وكل كلمة في الآية القرآنية متناسبة مع جاراتها الكلمات، وملائمة للسياق الواردة فيه،

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٤٢٣)، الصحاح (١/٢٢٤)، تاج العروس (٤/٢٦٥).

(٢) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآي والسور (١/٦).

(٣) النبأ العظيم، محمد عبدالله دراز (ص: ١٥٤-١٥٥).

يقول ابن عطية: «لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد»[1].

والآية القرآنية تختم وتذيل بما يناسب سياقها، وفي هذا يقول الزركشي: «اعلم أن من المواضع التي يتأكَّد فيها إيقاع المناسبة: مقاطع الكلام وأواخره، وإيقاع الشيء فيها بما يشاكله، فلا بد أن تكون مناسبة للمعنى المذكور أولاً، وإلا خرج بعض الكلام عن بعض»[2].

والمناسبات وثيقة الصلة بالوحدة الموضوعية للسورة، وذلك لأننا نلحظ أن الآية أو مجموعة الآيات تنزل في أسباب مختلفة، وحوادث متفرقة، ثم توضع في سورة واحدة، وقد تكون بين الآيات التي وضعت في موضع ما من السورة والآيات التي وضعت عقبها فترة زمنية قصيرة لا تتعدى الأيام، وقد تكون فترة طويلة تتجاوز عدة سنوات؛ ولكننا عندما نقرؤها نجد أن وحدة الموضوع يجمعها، ومرمى الهدف والغاية من سياقها جميعها شيء واحد[3].

ولعل أهم ما ينتج من اهتمام المفسر بالمناسبات وإبرازها في تفسيره، ربط كلام الله تعالى بعضه ببعض، كما أن الاهتمام بالمناسبات يعين على فهم الآية، ويظهر اتصال السياق بين الآيات، ويساعد على حسن التفسير، ودقة الفهم، ويكشف عن إعجاز القرآن، و «هذا الإعجاز في معاني القرآن وارتباطها أمر لا ريب فيه، وهو أبلغ في معناه الإلهي إذا انتبهت إلى أن السور لم تنزل على هذا الترتيب، فكان الأحرى أن لا تلتئم وأن لا يناسب بعضها بعضاً، وأن تذهب آياتها في الخلاف كل مذهب؛ ولكنه روح من أمر الله: تفرّق معجزاً، فلمّا اجتمع اجتمع له إعجاز آخر ليتذكّر أولو الألباب»[4].

وعدم مراعاة المناسبات يوقع المفسر في الخطأ عند تفسير الآيات؛ إذ يفصل بين الآية والتي قبلها مع ارتباطهما، ولا يحسن حينها إتمام المقصود من التفسير والبيان.

يقول الزركشي مبيناً تلك الأهمية: «فائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض؛ فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف، حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء، وقد قل اعتناء

---

(١) المحرر الوجيز (١/٤٥).

(٢) البرهان (٢/٧٩).

(٣) ينظر: مباحث في التفسير الموضوعي (ص: ٥٧).

(٤) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية (ص: ٢٤٤).

المفسرين بهذا النوع لدقته، وممن أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي وقال في تفسيره: أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط، وقال بعض الأئمة: من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض لئلاً يكون منقطعاً، وهذا النوع يهمله بعض المفسرين أو كثير منهم وفوائده غزيرة»[1].

وهذا الاتجاه لا يمكن عزله عن مقاصد سور القرآن؛ إذ إن معرفة المقاصد تورث معرفة السياق، ومن ثم معرفة المناسبات، وكلها يأخذ بعضها بأعناق بعض في ترتيب عجيب محكم يجب على المفسر الاهتمام به جاهداً ليبين أصول الهداية، وليربط تفسير القرآن بمقاصده ويجلي مناسباته.

ومن الأمثلة التطبيقية على الاهتمام بالمناسبات:

ما ورد في تفسير المراغي في المناسبة بين سورتي الذاريات والطور، فقال: «مناسبتها لما قبلها:

(١) أن فى ابتداء كل منهما وصف حال المتقين.

(٢) أن فى نهاية كل منهما وعيداً للكافرين.

(٣) أن كلا منهما بدئت بقسم بآية من آياته تعالى الكونية التي تتعلق بالمعاش أو المعاد، ففى الأولى أقسم بالرياح الذاريات التي تنفع الإنسان فى معاشه، وهنا أقسم بالطور الذي أنزل فيه التوراة النافعة للناس فى معادهم.

(٤) في كل منهما أمر النبي بالتذكير والإعراض عما يقول الجاحدون من قول مختلف.

(٥) تضمنت كلتاهما الحجاج على التوحيد والبعث، إلى نحو ذلك من المعاني المتشابهة فى السورتين»[2].

وفي مناسبة قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٣٦/١).

(٢) تفسير المراغي (١٦/٢٧).

﴿بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾[1] يرد في تفسير المنار: «إن سابق الكلام في تقرير التوحيد وإقامة الدلائل عليه وعلى الحشر وبيان ثواب العاملين، وقيام الحجة على المعاندين؛ لأن البلاغ قد أوضح المحجة للناس، فإن أسلموا فقد اهتدوا، وإن تولوا فحسابهم على الله تعالى، ثم ذكر أشد ما كان من أهل الكتاب الذين تولوا عن الدعوة من قبل؛ إذ كانوا يقتلون الأنبياء والآمرين بالقسط، وفي ذلك تسلية للنبي ﷺ وكان يحزنه إعراضهم؛ ولذلك التفت إلى خطابه بأعجب شأنهم في الدين لذلك العهد فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾»[2].

---

(١) سورة آل عمران: ٢٣.

(٢) تفسير المنار (٢١٨/٣).

المبحث الثامن: آثار التجديد في التفسير وفق الضوابط.

• تجديد الدين: إن من أعظم المنن التي تفضل بها ﷻ على أمة محمد ﷺ أن يصلح حالها كل فترة؛ بأن يبعث من يجدد لها دينها، وتجديد دين الأمة ونشره أمر عظيم، ومهمة جليلة؛ إذ به صلاح أمر الدارين، وتجديد التفسير، ونشر هدي القرآن، وبيان كلام الله والتمسك بأحكامه، أحد الأبواب العظيمة المفضية إلى تجديد الدين؛ إذ القرآن الكريم مصدر شريعتها وأساس دستورها، وبه يقوم كل تصور صحيح للحياة والفكر والإنسان.

• رد تحريف الغالين وتأويلات المبطلين: إن من أهم آثار التجديد في التفسير، رد تحريفات المحرفين لكلام الله ممن يلحدون في معانيه، ويؤلون ألفاظه ابتغاء الفتنة، وصداً للناس عن هدي القرآن، فالتجديد الصحيح بنشره للمعاني الصحيحة، وبرده على المفترين يحمي كلام الله أن تُحمّل ألفاظه خلاف مقاصدها.

• تقريب التفسير من عموم الأمة: إن تفسير القرآن الكريم ليس علماً مختصاً بالعلماء يتداولونه بينهم، بل يجب أن يستفيد منه عموم المسلمين؛ لذا كان تقريب التفسير لأذهان الناس مهمة عظيمة للمفسر المجدد، ولا يعني هذا التخلي عن الأسلوب العلمي، بل التجديد في طريقة العرض والمخاطبة بما يناسب حال المتلقين، فما يقدم لطلبة العلم وذوي الاختصاص بأسلوب غير ما يقدم لعموم الناس، دون تفريط في المادة العلمية أو المنهج السليم.

• تنقية التفسير: نجد في كثير من كتب التفاسير أحاديث موضوعة، وروايات منحولة، وقصص وأخبار لا تصح، وغير ذلك مما يتخذه البعض مجالاً للطعن في تفاسير الأقدمين، فليس كل ما ورد في كتب التفسير صحيحاً ينقل ويحدث به، ولم يقل أحد بذلك، ولكن تنقيته مما لحق به، وعلق ببعض الأذهان هو أحد ثمرات التجديد.

• تحديد وضبط المصطلحات: إن من آثار التجديد وما يرجى منه أن تحدد المصطلحات المتعلقة بأصول التفسير، وتضبط؛ لأن التجديد لا يقتصر على التفسير من جهة المعاني والاستنباطات، بل في منهجية البحث، وضبط المصطلحات وتحرير العبارات.

• إصلاح حال الأمة: إن إصلاح أحوال الناس في دينهم ودنياهم أحد أهم مقاصد القرآن الكريم، والتجديد يبرز هداية القرآن ومقاصده بإصلاح الناس بالعقائد السليمة، والأحكام

الشرعية، والأخلاق الفاضلة، فليس المراد تلاوته وحفظه أو بيان معانيه وتفسيره، دون أن يتحول ذلك إلى أثر واقع في حال الفرد والمجتمع ثم الأمة.

- ربط العلوم بعضها ببعض: فعلوم التفسير والفقه واللغة كلها تتكامل في التجديد، وكل منها يؤدي دوراً في خدمة تفسير كلام الله.

- ربط العلوم بالقرآن الكريم: إن تأصيل العلوم وربطها بالقرآن الكريم هو منهج لاستمداد هدي القرآن فيما استجد من علوم ومعارف، ولا يعني هذا حشو التفسير بمصطلحات تلك العلوم، وإنما إقامة التصور فيها على أساس من هدي القرآن ومقاصده.

- سد الطريق أمام المنتحلين المدعين: إن قيام المجددين في التفسير بدورهم على الوجه الأكمل يقطع الطريق على المنتحلين الذين يتكلمون في كتاب الله بغير هدى ولا علم، وفي زمننا الحاضر ابتلينا بكثرة من هؤلاء الذين يتجرؤون على القول على الله بغير علم، وإن سد الطريق عليهم يكون بنشر التجديد الصحيح المنضبط الذي يلامس عقول الناس وقلوبهم، قبل الانشغال بالرد عليهم الذي هو خطوة ثانية لدحر ضلالاتهم.

- إبراز هداية القرآن كأساس لدستور متكامل للحياة بشتى مجالاتها الاقتصادية والسياسية والفكرية والثقافية.

- الدفاع عن ثوابت الأمة ومحكماتها، التي لا تتغير بتغير العصور، ولا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، والتي نُص عليها في القرآن في مواطن كثيرة.

- تمييز الطيب من الخبيث في مناهج دراسة التفسير: سبق لنا بيان المناهج السليمة وغيرها من المناهج المتبعة في تجديد منهجية التفسير، وإن التجديد السليم كما يعنى بنشر عوار المناهج الموسومة بالعصرية، فإنه كذلك يبرز الاتجاهات المقبولة في التجديد؛ حتى يتبين الغث من السمين، والصالح من الطالح.

هذا وللتجديد في التفسير فوائد غير تلك تتجلى للأمة كل حين تحقيقاً لوعد الله: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[١]، وحفظه بحفظ هدايته لهم في كل وقت وحين، حتى يأتي

---

(١) سورة الحجر: ٩.

وعد الله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[1].

(١) سورة الأنبياء: ١٠٥.

الخــاتمة

وبعد أن عرضنا لمعنى التجديد في الدين والمقصود بالتجديد في التفسير وضوابطه واتجاهاته نبرز أهم النتائج التي خلص بها البحث، ومنها:

- أن تجديد الدين بإحيائه ونشره ونفي كل دخيل عنه وتطبيقه في كل مجالات الحياة، مهمة عظيمة، ومسؤولية جسيمة، تحتاجها الأمة كلما بعدت بها عن دين الله السبل، فيردها الله إليه بأمره رداً جميلاً.
- أن التجديد في التفسير أحد أوجه التجديد في الدين، بل هو أوضحها وألزمها؛ لأن القرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول، فتجديد تفسيره، يعني تجديد جانب كبير من الدين.
- أن التجديد في التفسير حاجة ملحة؛ لإحياء معاني كلام الله، ونشرها، ولتطبيق أحكام القرآن وهديه وأخلاقه في حياة المسلمين، ولرد كل تحريف وتأويل يراد به.
- أن التجديد في التفسير يستلزم ضوابط للمفسر لابد له من تحصيلها، وضوابط في المنهج لابد من اتباعها، وإلا خرج عن كونه تجديداً إلى جانب التحريف والتأويل والإلحاد في كلمات الله.
- أن الاتجاهات المنحرفة في تفسير كلام الله إنما هي تطبيق عربي للنظريات النقدية الغربية التي نشأت في ظروف معاداة الدين والكنيسة، والاعتماد على المناهج الوضعية في البحث، وأي محاولة لتطبيقها على القرآن تستلزم الإيمان بمقدمات تلك المناهج التي تقصي أي فكر غيبي أو ديني.
- أن تلك الاتجاهات تستلزم مساواة النصوص الدينية بغيرها ومساواة القرآن الكريم بغيره من الكتب المقدسة التي طالها التحريف. وينتج عنها تعدد القراءات والاحتمالات للنص القرآني مما يفقد كلام الله معانيه وأحكامه.
- أن للتجديد المشروع مجالات عديدة، واتجاهات كثيرة، لا يزال كثير منها بحاجة إلى مزيد ضبط وتطبيق.

وخرج البحث بعدة توصيات منها:

- الاهتمام بتأصيل المصطلحات الشرعية كتجديد الدين، وتجديد التفسير، واستخدامها حتى لا تترك الألفاظ الشرعية أداة للتلبيس، سيما وأن لفظ التجديد قد استعمل من أطراف متعددة تحمل مناهج متباينة، فتوضيح معناه الشرعي واستعماله فيه، يزيل اللبس ويرفع الوهم، ولا يتركه حصراً على من ضلت مناهجهم يدلسون به على الناس.
- توجيه الاهتمام لتأصيل اتجاهات التجديد المقبولة في تفسير القرآن وتطبيقها وتحرير مصطلحاتها، مما يفيد العلم تجديداً وفائدة، والناس تقريباً وبياناً.
- المسارعة لدحض وبيان الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن بأسلوب موضوعي؛ يبين أصولها وغاياتها، ووسائلها.
- المسارعة للتجديد في وسائل وطرق عرض تفسير كلام الله بأساليب تجمع بين الجدة والتشويق ومناسبة أحوال وأفهام المتلقين.

هذا والحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وما كان في هذا البحث من صواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان.

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ ﴿رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ﴾.



الفهارس

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الأحاديث.

فهرس الأعلام.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	رقم الصفحة
آل عمران		
﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَـٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَـٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾	٢٣	٣٢٨
﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾	١٠٣	٧٠
﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾	١١٠	٢١-٦٨
﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴾	١٥٩	٢٠١
النساء		
﴿ يُورَثُ كَلَـٰلَةً ﴾	١٢	٢٤٨
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴾	٢٨	٣٢٣
﴿ فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾	٤٣	٣١٥
﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾	٨٣	٣١٨
﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَـٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	٨٣	٣١٩
﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴾	١٢٢	١٧٠

الآية	رقمها	رقم الصفحة
المائدة		
﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾	٣	٦٧
﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾	٣	٢٤
﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾	٣	٣٢٣
﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾	٦	٣٢٣
﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾	٤٨	٣١٧-٢٧٠
﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾	٩٢	٤٧
الأنعام		
﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾	٨٢	١٧٥-٥٤
﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾	١١٩	٣٢٣
الأعراف		
﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴾	١٤٦	١٥١

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾	١٥٨	٦٧
الأنفال		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾	٢٩	١٥١
﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	٦٢-٦٣	٧٠
التوبة		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾	٣٤	٧٥
﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ﴾	١٠٠	١٧٩
﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ﴾	١٠٩	٦٨-١٣٣
﴿ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾	١٠٩	١٩٢
يونس		
﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾	٣٦	١٦٨
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾	٨١	٣١
هود		
﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا	١٥-١٦	١٢٩

الآية	رقمها	رقم الصفحة
وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾		
﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾	٨٨	٣١
يوسف		
﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾	٢	١٤٨
﴿ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	٢١	٥٢
الرعد		
﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾	٥	١٥
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾	١١	٣٣
﴿ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ﴾	١٤	١٧٠
﴿ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾	١٦	٥٩
إبراهيم		
﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾	١٩	١٤
الحجر		
﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾	٩	٣٣٠
النحل		
﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ ﴾	٩	٢١٠

رقم الصفحة	رقمها	الآية
٥٥	٤٤	﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
٦٧-٣١٧	٨٩	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾
		الإسراء
٢٩٤	٩	﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾
١٥	٤٩	﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴾
		الكهف
٢٩٤	٥٤	﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾
		طه
١٩٤	٢٤	﴿ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ ﴾
		الأنبياء
٢٠٦	٧٩	﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ ﴾
٣٣١	١٠٥	﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴾
٢٩٤	١٠٧	﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾
		الحج
٦٩-٧٤	٤١	﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ

الآية	رقمها	رقم الصفحة
ٱلۡأُمُورِ ﴾		
الشعراء		
﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴾	١٩٥-١٩٢	١٤٨
لقمان		
﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾	١٣	١٧٦-٥٤
السجدة		
﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ بَلۡ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ كَٰفِرُونَ ﴾	١٠	١٥
الأحزاب		
﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾	٤٠	٦٧
سبأ		
﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلۡ نَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ رَجُلٖ يُنَبِّئُكُمۡ إِذَا مُزِّقۡتُمۡ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمۡ لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدٍ ﴾	٧	١٥
ص		
﴿ رُدُّوهَا عَلَيَّۖ فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ ﴾	٣٣	١٩٩
الزمر		
﴿ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾	٩	١٢٢
فصلت		
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآ ﴾	٤٠	١٩٠

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴾	٥٢	١٣٦
الدخان		
﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾	٤٩	١٩٧
الأحقاف		
﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾	٩	٣٧
﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا ﴾	١٢	١٤٨
الفتح		
﴿ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ ﴾	٢٩	١٩٤
ق		
﴿ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾	١٦	١٤
النجم		
﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾	٣٢	٥٣
الواقعة		
﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾	٢٩	١٩٥
الحشر		
﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾	٧	٤٧
﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾	٧	١٧٧
الصف		
﴿ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾	٨	١٠٥

الآية	رقمها	رقم الصفحة
الفجر		
﴿وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي﴾	٣٠	١٩٠
النصر		
﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾	١	١٩٤

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

فهرس المصادر والمراجع

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبدالله عبيدالله بن محمد العكبري، المعروف بابن بطة (ت: ٣٨٧)، تحقيق: رضا معطي، وحمد التويجري، دار الراية، الرياض، ط ٢، ١٤١٥هـ.
- أبطال من التاريخ، ول ديورانت، ترجمة: سامي الكعكي وسمير كرم، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٣م.
- الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول، للقاضي البيضاوي المتوفى سنه ٧٨٥هـ)، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية، أ. د. عبد الرحيم بو دلال، بحث في ملتقى فكيك الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- اتجاهات التجديد في مصر في العصر الحديث، إبراهيم الشريف، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- اتجاهات التفسير في العصر الحديث منذ عهد الإمام إلى مشروع التفسير الوسيط، مصطفى محمد الحديدي الطير.
- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.
- اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، عفت محمد الشرقاوي، مكتبة سعيد رأفت، عمان، ط ١، ١٩٧٢م.
- اتجاهات التفسير في مصر وسوريا، فضل عباس، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٣٩٢هـ.

- الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث، عادل بن علي الشدي، مدار الوطن، الرياض، ط ١، ٢٠١٠م.
- الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن: دوافعها ودفعها، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة القاهرة، ط ٣، ١٤٠٦هـ.
- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، القاهرة، ١٩٨٠م.
- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
- الاجتهاد المقاصدي، حقيقته، حجيته، تاريخه، ضوابطه، معالمه وتطبيقاته المعاصرة، نور الدين بن مختار الخادمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر (كتاب لأمة)، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، سعيد شبار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، محمد بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، جدة، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- أدب القاضي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، تحقيق: محيي هلال السرحان، مطبعة الرشيد، بغداد، ١٣٩١هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق -كفر بطنا، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

- أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨م.
- أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: ٤٦٨هـ)، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.
- الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، مصطفى بن حسني السباعي (ت: ١٣٨٤هـ)، دار الوراق للنشر والتوزيع – المكتب الإسلامي.
- الأسطورة والتراث، سيد محمود القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط ٣، ١٩٩٩م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م.
- الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين.
- الإسلام في مواجهة الحركات الفكرية، جميل المصري، دار أم القرى، ط ١، ١٩٩٨م.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط٢، ١٩٩١م.
- الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، دار الفرقان، الكويت، بدون تاريخ.
- الإسلام: الأمس والغد، محمد أركون وغارديه لوي، ترجمة: علي المقلد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٥م.
- إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينا، ١٩٩٨م.
- إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط ٢، ١٩٩٢م.

- إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، إبراهيم أحمد، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٦م.
- أصول التاريخ الأوربي الحديث، هوبرت فيتشر، ترجمة: زينب عصمت و راشد أحمد مصطفى، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٠م.
- أصول التفسير وقواعده، خالد عبدالرحمن العك، دار النفائس، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
- أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ابن سينا للنشر، ط ٣، ١٩٩٢م.
- الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون وآخرون، ترجمة: سميرة عزمي الدين، من منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.
- أضواء على الحركات والدعوات الدينية والإصلاحية ومدارسها الفكرية ومراكزها التعليمية والتربوية في الهند، أبو الحسن الندوي، المجمع الإسلامي العلمي، لكهنو، الهند، ١٤١٦هـ.
- الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط ١، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
- الإعجاز العلمي إلى أين، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٣٣هـ.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط ١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة: ١٥، ٢٠٠٢م.
- أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، وليد الأعظمي، مكتبة الرقيم، بغداد ٢٠٠١م.
- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية.
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت — لبنان، ط ٧، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.
- الألسنية: محاضرات في علم الدلالة، نسيم عون، دار الفارابي، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.
- الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير، عبد القادر عبد الرحيم، دار الأنصار، القاهرة، ط ١.
- امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر حداد، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٧٢م.
- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني (ت: ٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.
- الأيديولوجية وأزمة علم الاجتماع المعاصر، نبيل محمد توفيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.
- الباعث على الخلاص من حوادث القصاص الحافظ العراقي زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين، قدم له وحققه وعلق عليه: د. محمد لطفي الصباغ، دار الوراق،

بيروت، دار النيرين، دمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ.

- البحث التربوي: الأزمة والمخرج ، أحمد المهدي عبد الحليم، دار الوفاء، مصر، ط ١، ١٤٢١هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد عبدالرحمن الرومي، مكتبة دار المتعلم، الزلفي، التوبة، الرياض، ط ٥، ١٤٢٠هـ.
- بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق.
- بحوث ونماذج من التفسير الموضوعي، محمد نبيل غنايم، دار الهداية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري.
- بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط ١، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧م.
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية، محمد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٧م.
- بيان مذهب الباطنية وبطلانه، محمد الحسن الديلمي، تصحيح رشد وطمان، طبع في إسطنبول عام ١٩٣٨م، وصورته دار المعارف، الرياض.

- تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٠٦هـ.
- تاريخ الإسلام في الهند، عبد المنعم النمر، دار العهد للطباعة، القاهرة، ١٩٥٩م.
- تاريخ الدولة العثمانية، علي حسون، المكتب الإسلامي، بيروت.
- تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، برتراند رسل، الكتاب الثالث، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.
- التاريخ اليوناني، د. عبد اللطيف أحمد عليدار، النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.
- تاريخية الدعوة المحمدية، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط ٣.
- تاريخية الفكر العربي والإسلامي، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨م.
- التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، المفهوم - المنهج - المدخل - التطبيقات، أحمد رجب، دار عالم الكتب، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ.
- التبيان في آداب حملة القرآن، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، حققه وعلق عليه: محمد الحجار، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣ ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- التبيان في أقسام القرآن، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت — لبنان.
- التبيان في علوم القرآن، محمد علي الصابوني، مطبعة البشرى، كراتشي، ط ٢، ١٤٣٢هـ.
- تتمة الأعلام، محمد خير يوسف، دار ابن حزم ، بيروت، ط ٢، ١٤٢٢هـ.
- تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد شاكر الشريف، كتاب رقم ٦٠ ضمن سلسلة كتب البيان، ١٤٢٥هـ.
- تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، أحمد بن محمد اللهيب، مجلة

البيان، ط ١، ١٤٣٢هـ.

- تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره، محمد بن عبد العزيز العلي، كنوز إشبيليا، الرياض، ط ١، ٢٠٠٩م.
- تجديد الدين: مفهومه، ضوابطه، آثاره، محمد حسانين حسن حسانين، بحث مقدم لجائزة الأمير نايف للسنة النبوية، الدورة الثالثة، ط ١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.
- تجديد الفكر الإسلامي، جمال سلطان، دار الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ.
- تجديد الفكر العربي، محمود زكي نجيب، دار الشروق، ١٩٧٣م.
- التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان أمامة، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- التجديد في التفسير: نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم، الوعي الإسلامي، دار الأوقاف، الكويت، الإصدار الحادي عشر.
- التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، هلال علي الدين، معهد البحوث والدراسات، القاهرة، ١٩٧٥م.
- تحديث الفكر الإسلامي، عبد المجيد الشرفي، نشر الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.
- التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
- تحريف المصطلحات القرآنية وأثره في انحرف التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط ١، ٢٠٠٣م.
- تحريف معاني الألفاظ القرآنية: دراسة نظرية تطبيقية في سورتي الفاتحة والبقرة، عميرة بنت محمد الرشيدي، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط ١، ٢٠١١م.
- تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

- التراث والتجديد: موقف من التراث القديم، حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠م.
- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد الجابري، بيروت، مركز الوحدة العربية ط١، ١٩٩١م.
- ترتيب العلوم، أبو بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده، دار البشائر، بيروت، ط ١.
- التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
- التعالم وأثره على الفكر والكتاب، ضمن المجموعة العلمية لبكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦هـ.
- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح الدين الخالدي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت ط ٣، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- تغليق التعليق على صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي - دار عمار، بيروت ، عمان — الأردن، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- التفسير البياني للقرآن الكريم، عائشة محمد علي عبد الرحمن، المعروفة ببنت الشاطئ (ت: ١٤١٩هـ)، دار المعارف، القاهرة، ط ٧.
- التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، هند شلبي، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م.
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) : محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية،

منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.

- تفسير القرآن الكريم: أصوله وضوابطه، علي بن سليمان العبيد، مكتبة التوبة، الرياض، ط ١، ١٩٨٨م.
- تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، جمال البنا، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨م.
- التفسير القرآني: أصوله وأغراضه، بلاشير، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط ١، ١٩٧٤م.
- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
- تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢ ١٩٨٥.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٢، ١٤١٨هـ.
- التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إعداد: نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، إشراف: د. مصطفى مسلم، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، الشارقة، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
- التفسير والمفسرون في العصر الحديث: عرض ودراسة مفصلة لأهم كتب التفسير المعاصر، عبد القادر محمد صلاح، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبه وهبة، القاهرة، ط ٧، ٢٠٠٠م.
- التفسير ورجاله، ابن عاشور، الأزهر، مجمع البحوث العلمية، ١٩٧٠م.
- التفسير: نشأته، تدرجه، تطوره، الأستاذ الشيخ: أمين الخولي، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- التفكير اللغوي بين القديم والجديد، كمال بشر ، مكتبة الشباب، المنيرة، د. ت.
- تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، السيوطي، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة،

الإسكندرية، ط ٥.

- تكوين ملكة التفسير، الشريف حاتم العوني، دار التأصيل المنصورة، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، عبد العزيز الضامر، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، منى محمد بهي الدين الشافعي، دار اليسر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت: ١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت : ٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط ١، ١٩٧٢م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، الدمشقي، الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، تحقيق: د. محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٤هـ -

٢٠٠٤م.

- الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ث وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- جدل التنوير، ماكس هوركهايمر، ثيودور أورنو، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م.
- جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة، يوسف السيد صدر، ضمن سلسلة تاريخ المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت: ٧٧٥هـ)، مير محمد، كتب خانه، كراتشي.
- الجواهر في تفسير القرآن الكريم، طنطاوي جوهري، منشورات المكتبة الإسلامية في القاهرة، ط ٢، ١٣٥٠هـ.
- حاضر العالم الإسلامي، جميل عبدالله محمد المصري، دار أم القرى، عمان - الأردن، ط ٣، ١٩٩٦م.
- الحداثة في ميزان الإسلام، عوض القرني، دار هجر، الدمام، ط ١، ١٤١٣هـ.

- الحداثة والحداثية: المصطلح والمفهوم، نايف العجلوني، مجلة أبحاث، جامعة اليرموك، الأردن، مجلد ١٤، العدد ٢.
- الحداثة، مالكوم برادبري، ترجمة: مؤيد حسن، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ٢٠٠٩م.
- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية، الجيلاني مفتاح، دار النهضة، دمشق، ط ١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٧م.
- الحديث والمحدثون، محمد أبو زهو، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث، أحمد عبدالرحيم مصطفى، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١م.
- حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط ١، ٢٠٠٩م.
- حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
- الخروج من التيه، عبد العزيز حمودة، مطابع السياسة، الكويت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط ١٥، ١٤٢٣هـ.
- الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٤، ١٤٠٩هـ.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤.
- الخطاب العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت – لبنان، مايو ١٩٨٢م.
- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١،

٢٠٠٠م.

- خمسة مداخل إلى النقد الأدبي، ويلبر سكوت، ترجمة: د. عناد غزوان وجعفر الخليلي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٦م.
- دائرة المعارف الإسلامية، تأليف مجموعة من المستشرقين، عربت وطبعت في مصر في الستينات وأعيدت طباعتها في مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط ١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط ١، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- دراسات إسلامية معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق
- دراسات إسلامية، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمها: عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٧٩م.
- دراسات في التفسير الموضوعي، زاهر الألمعي، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٦م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد — الهند، ط ٢، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.
- دروس في اللسانيات العامة، فريديناند دي سوسير، ترجمة: صالح الفرماوي ومحمد الشاويش، الدار العربي للكتاب، تونس، ١٩٨٥م.
- دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب تجديدية إصلاحية لا دعوة وهابية، أحمد عبد العزيز الحصين، الرياض، دار طويق، ١٤٢٦هـ.
- دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، عبد الحكيم القاسم، دار التدمرية، ط ١،

١٤٣٣هـ.

- دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، د. عبد الوهاب الحارثي، عمان، ط١، ١٩٨٩م.
- دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، الدائرة الحميدية، أعظم كره، الهند، ط ٢، ١٤١١هـ.
- دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، ط ٣، ١٩٧٨م.
- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي، وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٢م.
- الدولة العثمانية والمسألة الشرقية، محمد ثابت الشاذلي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- الدولة والأسطورة، كاسيرر أرنست، ترجمة: أحمد حمدي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.
- ديوان ابن الرومي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ذم الكلام وأهله، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي (ت: ٤٨١هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ١، ١٤١٨هـ -١٩٩٨م.
- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت.
- روح الإسلام، سيد أمير علي، ترجمة: أمين محمود الشريف، محمد بدران، مكتبة الآداب للطباعة والنشر، ١٩٦٩م.
- الرياض الناضرة، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن سعدي، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة، ١٤١١هـ.
- سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، د. وهبة

الزحيلي. دار المكتبي، دمشق، ط ١، ٢٠٠١م.

- سلامة موسى بين النهضة والتطور، مجدي عبد الحافظ، دار المستقبل، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩م.
- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
- السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر، أبو عمرو الداني (ت: ٤٤٤هـ)، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤١٦هـ.
- سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (المتوفى: ٢٢٧هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط ١، ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م.
- سؤال الهوية: الهوية وسلطة المثقف في عصر ما بعد الحداثة، شريف يونس، ميريت للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩م.
- السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور، نشوان عبده خالد قائد، ورضوان الأطرش، مجلة إسلامية المعرفة.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز، ابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.
- شذرات الذهب بأخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ)، دار الميسرة، ط ٢، ١٣٩٩هـ.

- شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، تحقيق: سعد فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط ٥، ١٤١٩هـ.
- الشرق الأوسط الحديث، ألبرت حوراني وآخرون، ترجمة: أسعد صقر، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٩٦م.
- شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي — الهند، ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، محمد علي بيضون، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٥م.
- صحيح وضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين لألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ.
- صحيح وضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين لألباني، مكتبة المعارف، الرياض،

ط ١، ١٤٢٠هـ.

- صدى الحداثة، رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠١م.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط ٣، ١٤١٨هـ.
- الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان، منصور زويد المطيري، كتاب الأمة، تصدر من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، العدد ٣٣، ١٤١٣هـ.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، (ت: ٩٠٢هـ)، مكتبة الحياة، بيروت.
- طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (ت: ٧٧١هـ)، تحقيق: محمد الطناحي، عبدالفتاح الحلو، ط ١.
- طبقات الشافعية، : أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت: ٨٥١هـ)، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- طبقات المفسرين العشرين، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٣٩٦هـ.
- طبقات المفسرين، محمد بن حلي الداودي (ت: ٩٤٥هـ)، تحقيق: محمد علي عمر، دار الكتب، ط ١، ١٣٩٢هـ.
- ظاهرة التجديد في التاريخ الإسلامي، مقال: د. بشير عبد العال، موقع السبيل.
- العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج محمد، دار الهادي، بيروت، ط: ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ط ٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

- العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨م.
- العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط ١، ٢٠٠٧م.
- علوم الحديث ومصطلحه: عرض ودراسة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م.
- العودة إلى الذات، علي شريعتي، ترجمة: إبراهيم دسوقي، مكتبة الزهراء للإعلام العربي، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (ت: ١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣هـ)، مكتبة ابن تيمية، عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ ج. برجستراسر.
- فاتحة تفسير نظام القرآن، عبد الحميد الفراهي، الدائرة الحميدية، الهند، ١٣٥٧هـ.
- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)،

دار ابن كثير – دار الكلم الطيب، دمشق — بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.

- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، العراقي شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (ت: ٩٠٢هـ)، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو ٣٩٥هـ)، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة — مصر.
- الفصوص في الحكم، محيي الدين بن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- فصول في علوم القرآن، عدنان محمد زرزو، المكتب الإسلامي، دمشق، ط ٢، ١٩٩٨م.
- فصول في أصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، ط ٣، ١٩٩٩م.
- فضاء النص الروائي: مقارنة بنيوية تكوينية، محمد عزام، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية — سوريا، ط ١، ١٩٩٦م.
- فضائح الباطنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.
- الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٣م.
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٤، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم، غازي توبة، دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧م.

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٧م
- الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٧م.
- الفكر الإسلامي: قراءة عملية: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.
- الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: محمد عادل العوا، منشورات عويدات، باريس - لبنان، ط ٣، ١٩٨٥م.
- فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غيورغ غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر،، ط ٢، ٢٠٠٦م.
- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبدالوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م.
- فلسفة أوجست كانت، بريل ليفي، ترجمة: محمود قاسم وسيد بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط ١، ١٣٧١هـ.
- الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.
- الفن القصصي في القرآن، أحمد محمد خلف الله مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٣، ١٩٦٥م.
- فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقيا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- في الشعر الجاهلي، طه حسين، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة - تونس، ط ٣، ٢٠٠٣م.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط ١٧، ١٤١٢هـ.

- في مهب المعركة، مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن نبي (ت: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط ٣، ١٩٨١م.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١، ١٣٥٦هـ.
- قاموس علم الاجتماع، محمد عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.
- قَانون التَّأويْل، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، دراسة وتحقيق: محمّد السّليماني، دار القبلة للثقافة الإسلاميَّة، جَدّة، مؤسَسَة عُلوم القرآن، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢م.
- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالون، دار اليمان، حلب، ط ١، ٢٠٠٩م.
- القرآن الكريم والدراسة المصطلحية (رقم ٤ في سلسلة دراسات مصطلحية التي يصدرها معهد الدراسات).
- القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- القرآن من الهجر إلى التفعيل، سامر إسلامبولي، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٨م.
- القرآن والتفسير العصري، عائشة عبدالرحمن، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- القرآن وعلم النفس، محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، بيروت، ط ٢.
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، د. توفيق الطويل، مكتبة الآداب بالجماميز، مصر بدون تاريخ.

- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٤م.
- قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨١م.
- قضايا وشهادات، نصر أبو زيد، كتاب ثقافي دوري، إصدار مؤسسة عيبال قبرص.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت: ٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
- قواعد التحديث، من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان
- قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين علي الحربي، دار القاسم، ط ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
- قواعد التفسير جمعاً ودراسة، خالد السبت، دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١م.
- القواعد الحسان لتفسير القرآن، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي (ت: ١٣٧٦هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- قواعد المنهج في علم الاجتماع، دور كايم، ترجمة: محمود قاسم، مكتبة النهضة، القاهرة.
- القوميات، أمين الريحاني، دار الجيل، بيروت، ط٧، ١٩٨٧م.
- الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (ت: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت،

مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ.

- الكتاب والقرآن، محمد ديب شحرور، الأهالي للنشر، دمشق، د.ت.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط ٨، ٢٠١١م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- اللسانيات والدلالة، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، دمشق، ط ١، ١٩٩٦م.
- ماهي النهضة، سلامة موسى، مؤسسة الهنداوي، ط ٣، ٢٠٠٠م.
- مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.
- مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط ٢٤، ٢٠٠٠م.
- المجددون في الإسلام، أمين الخولي، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٠م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، : أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، صالح الفوزان، دار الوطن، ١٤٠٩هـ.
- مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، ناصر العقل، دار الوطن، ط ٢، ١٤١٢هـ.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

الشريف، المدينة النبوية – المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- محاسن التأويل، جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
- محاضرات في النصرانية، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، المعروف بأبي زهرة (ت: ١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ٣، ١٣٨١هـ - ١٩٦٦م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسة، أحمد فهد بركات، الأردن، دار عمار، ١٤٠٩هـ.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦م.
- مدخل إلى اللسانيات، محمد محمد يونس، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.
- مدخل جديد إلى الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨م.
- مدخل لدراسة التاريخ الأوربي، د. محمد مخزوم، دار الشمال، بيروت، ط ١،١٩٩٠م.
- المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة، إبراهيم البريكان، دار السنة للنشر والتوزيع، الخبر – السعودية، ط ٤، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

- مذاهب الأدب الغربي: رؤية إسلامية، عبد الباسط بدر، شركة الشعاع للنشر، الكويت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، شكري عياد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٣م.
- المذاهب النقدية الحديثة: مدخل فلسفي، محمد شبل الكومي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م.
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- المرايا المقعرة، عبدالعزيز حمودة، مطابع الوطن، الكويت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، أ. د. محمد مهر علي (ت: ١٤٢٨هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- المسألة الثقافية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٤م.
- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ث، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار

إحياء التراث العربي، بيروت.

- مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت: نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.
- المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، يطلب من: المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- معالم الاستنباط في علم التفسير، نايف الزهراني، في ملتقى أهل التفسير، بتاريخ ٤/٠٢/١٤٣٠هـ - ٣٠/٠١/٢٠٠٩م
- معالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن ط ١، ١٩٩١م.
- معترك الأقران في إعجاز القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط ١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.
- المعجم الفلسفي، جميل صليبيا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٧٨م.
- المعجم الفلسفي، عبد المنعم حنفي، الدار الشرقية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠م.
- المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء، القاهرة، ط ٥، ٢٠٠٧م.
- معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت: ١٤٠٨هـ).
- معجم لغة الفقهاء، أ.د. محمد رواس قلعة جي، د. حامد صادق قنيبي، دار النفائس

للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، دار قتيبة، بيروت، دار الوعي، دمشق، ط ١، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، عبدالحميد الفراهي، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٢م.
- المفردات، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم - الدار الشامية، دمشق - بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.
- المفسر: شروطه، آدابه، مصادره، أحمد قشيري سهيل، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ٢٠٠٨م.
- مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون، تونس، دار السلام، القاهرة، ط ٥.
- مقالات في الأدب واللغة، محمد محمد حسين، دار الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م.
- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، تصحيح وفهرسة: أبي عبدالله السعيد المندورة، مؤسسة الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.
- مقدمة جامع التفاسير، الراغب الأصفهاني، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، ١٤٩٠هـ- ١٩٨٠م.
- مقدمة في النقد الأدبي، حسين محمد عبد الله، دار البحوث العلمية، الكويت، ط ١، ١٩٧٥م.
- مكانة السنة في التشريع الإسلامي، د. محمد لقمان السلفي، دار الراعي، الهند، ط ٢ ، ١٤٢٠هـ.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٨م.
- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم الشرفي، ط ١، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧م.
- المناظرات بين الفحول من علماء الإسلام وأعلامه، محمد سعيد حسن كمال، مكتبة المعارف، الطائف، دار الشعب، القاهرة.
- مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، حلمي عبدالمنعم صابر، دار اليسر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م.
- مناهج البحث العلمي، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٧م.

- مناهج النقد المعاصر، د. صلاح فضل، ميريت للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٢م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزُّرْقاني (ت: ١٣٦٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
- منهج الاستنباط من القرآن الكريم، فهد بن مبارك الوهبي، مركز الشاطبي للدراسات القرآنية، جدة، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير، نبيل أحمد صقر، الدار المصرية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- منهج الإمام الفراهي في التفسير، محمد يوسف، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٠، العدد الثاني، ٢٠٠٤م.
- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ٤، ١٤٢٩هـ.
- المنهج العلمي المعاصر في ضوء القرآن والسنة، أحمد فؤاد باشا.
- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد عبدالرحمن الرومي، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
- مؤتمر المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.
- موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، لبنان، ط ٢، ١٣٨٦هـ-١٩٦٧م.

- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني ألفا، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ١٩٩٢م.
- الموسوعة العربية، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، سوريا.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٤، ١٤١٤هـ.
- موسوعة الفلسفة، د.عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٧٧م.
- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية ط ٤، ١٤٢٠هـ.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٦م.
- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط ٢، ٢٠٠١م.
- موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، صالح الدميجي، مجلة البيان، ط ١، ١٤٣٣.
- نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة صياح الفهيم، دار عطية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
- النبأ العظيم، محمد عبدالله دراز، دار الثقافة، الدوحة، ٢٠٠٧م.
- نحن والتراث، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥م.
- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠م.
- نحو نظام معرفي إسلامي، حلقة دراسية، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، ضمن سلسلة

المنهجية الإسلامية، رقم ١٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ١٤٢٠هـ.

- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ط ٢ ، ٢٠٠٦م.
- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط ١، ٢٠١٠م.
- النص، السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٥م.
- نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.
- نظرية التأويل، مصطفى ناصف، منشورات النادي الأدبي، جدة، ط ١، ٢٠٠٠م.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط ٥، ٢٠٠٧م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة: أنور مغيث، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٠م.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، دار ابن سينا، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣م.
- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠م
- نماذج من الفكر المعاصر، سعد عبد العزيز حباتر، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠١١م.
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.

- الهند والغرب، علي أدهم، دار المعارف، القاهرة، د ت.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: ٧٦٤هـ) تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطبيعة، بيروت، ط ٤.
- وهبة الزحيلي، العالم الفقيه المفسِّر، د. بديع السَّيد اللَّحام، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- يسألونك في الدين والحياة، أحمد الشرباصي، دار الجيل، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠م.
- اليوم والغد، سلامة موسى، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٧م.

الرسائل العلمية:

- اتجاهات التفسير في مصر وسوريا، فضل عباس، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٣٩٢هـ.
- أثر السياق القرآني في التفسير: دراسة نظرية تطبيقية على سورتي الفاتحة والبقرة، محمد عبدالله الربيعة، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٢٧هـ.
- الأصول المشتركة لدعوات تجديد نظام العربية في العصر العباسي والعصر الحديث، جذورها، مناهجها، تناقضاتها، أحمد جار الله الصلاحي الزهراني، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.
- دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها في العالم الإسلامي، رسالة دكتوراه للدكتور أحمد بن عطية الزهراني، قسم العقيدة في جامعة أم القرى.
- السياق القرآني وأثره في التفسير: دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن كثير عبدالرحمن المطيري، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ.

- السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، سعيد محمد الشهراني، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، ١٤٢٧- ٢٠٠٦م.
- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السبت، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، جامعة أم القرى.
- منهج الدكتور وهبة الزحيلي في التفسير المنير، رسالة ماجستير للطالب محمد عارف فارع، جامعة آل البيت، ١٤١٨هـ.
- منهج الشيخ السعدي في تفسيره، رسالة ماجستير للجامعة الإسلامية بغزة، ناصر العبد سليم، ١٤٢٣.
- موازنة بين منهجي المدرسة الإصلاحية والبيانية في التفسير، رمضان خميس زكي، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٤٢٢هـ.

الندوات والمؤتمرات

- الاتجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنية، أ. د. عبد الرحيم بو دلال، بحث في ملتقى فكيك الثالث حول القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- أوراق عمل مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي: خطوة للنهوض الحضاري، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، في الفترة ٣١ مايو حتى ٣ يونيو ٢٠٠١م.
- التجديد في التفسير مادة ومنهاجاً، بحث مقدم لمؤتمر التجديد في العلوم الإسلامية جامعة المنيا، مصر، ٢٠٠٥ من ٥ إلى ٧ مارس.
- دراسة تطبيقية شرعية للتعامل مع مسائل النوازل والمستجدات، ورقة بحث مقدمة إلى ندوة الاختلاف المنعقدة في الرياض ١٤٢٩/٥/٢٤هـ، د. خالد بن عبد الله بن علي المزيني
- دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية، عبدالرزاق الهرماس، بحث ضمن المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية بجامعة الملك سعود، الرياض ١٤٣٤/٤/٦هـ.

- ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، المنعقدة بتاريخ ١٤١٣/١٢/٣٠هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض – المملكة العربية السعودية.

دروس صوتية

- التجديد في التفسير، الشريف حاتم العوني.
- مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، ناصر العقل

المجلات والدوريات

- مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ١٤، العدد ٢، ١٩٩٦م.
- مجلة إسلامية المعرفة، الأعداد ٢٣، ٥٩، ٧٣.
- مجلة أوراق فلسفية، العدد ١٠.
- مجلة البيان، العدد ٢٩٦.
- مجلة البيان (جامعة آل البيت)، مجلد (١)، العدد الرابع ١٤١٩هـ.
- مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٠، العدد الثاني، ٢٠٠٤م.
- مجلة جامعة الملك سعود،. م ١٥، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢).
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع
- مجلة اليسار الإسلامي، العدد الأول، ١٩٨١م.

المواقع الإلكترونية:

- http://www.eiiit.org موقع المعهد الإسلامي للفكر العالمي.
- www.aljabriabd.com موقع محمد عابد الجابري.
- http://www.eajaz.org موقع الهيئة العالمية للإعجاز في القرآن والسنة النبوية.
- http:www//feker.net/ موقع فكرة.
- www.attyyar.net موقع د. مساعد الطيار.
- http://www.shahrour.org موقع محمد شحرور.
- http://www.aljabriabed.net موقع محمد عابد الجابري.
- http://www.mominoun.com موقع مؤمنون بلا حدود.
- www. ksu.edu.sa جامعة الملك سعود.
- http://www.tafsir.net ملتقى أهل التفسير.

فهرس الموضوعات